فكر وإبداع

إصدار علمى جامعى متخصص محكم

إشراف : أ. د. حسن البندارى



الجزء السابع والثلاثون

نوفمبر ٢٠٠٦



رابطة الأدب الحديث

قواعـد النشـر بالإصدار

- يقبل إصدار فكر وإبداع نشر المواد وفقا للاعتبارات التالية:

١ ـ أن تكون المواد المرسلة إلى الإصدار ـ مبتكرة ولم يسبق نشرها.

٢ ـ تخضع المواد للتحكيم النوعى المتخصص .

٣ ـ يخطر الإصدار الكتاب بقرار صلاحية المواد أو عدمها .

٤ ـ لا يقبل الإصدار المواد المنشورة أو المقدمة إلى جهات أخرى.

٥ ـ البحوث والدراسات التى يرى المحكمون تعديل مواضع فيها ـ تردّ إلى أصحابها لتنفيذ ملاحظات المحكمين لكى تأخذ طريقها إلى النشر.

٦ ـ الإصدار غير ملزم بإعادة الأصول المرسلة إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

المواد المنشورة بالإصدار تعبّر عن آراء أصحابها فقط

فكر وإبداع

إصدار متخصص

يعنى بنشر بحوث ودراسات جامعية محكمة

تصدر عن رابطة الأدب الحديث

مؤسس الإصدار والمشرف عليه (عضو مجلس الإدارة)

أ.د حسن البنداري

* * *

تسعى الرابطة إلى:

- إرســـــاء مفـــــاهيم البحــــث العلمي.
- الكشف عن الباحثين المتميزين والمغمورين.
- تنـــمية قـــــدراتهم الفكرية والبحثيــــة .
- المشاركة في تحديد معالم ثقافتنا المعاصرة.
- عقـــد حوارات متنوعة مع كافة الاتجاهات.
- التوفيق بين الصيغة التراثية والصيغة الحداثية.

لوحة الغلاف

للفنانة: زينب السعودي

فكر وإبداع

إصدار علمي جامعي متخصص محكم

يعنى بنشر بحوث ودراسات علمية محكمة

يصدر عن رابطة الأدب الحديث

القاهرة: ٦ شارع بنك مصر

ت: ٣٩٣٤٦٩٥

رئيس مجلس إدارة الرابطة: الشاعر / محمد علي عبد العال

رقم الإيداع	٢٠٠٦/١٦٦٦

مطبعة العمرانية للأوفست

الجيزة: ٣٧٥٦٢٩٩

فكر وإبداع

مؤسس الإصدار والمشرف عليه (عضو مجلس إدارة الرابطة)

أ.د حسن البنداري

المشاركون في الإصدار (أعضاء الرابطة)

أ.د السعيد الورقي	د. أمل الأنور
أ.د صلاح بكر	د. (طبيب) أنس عزقول
أ.د عزيزة السيد	د. (طبيب) رباب عزقول
أ.د علي علي صبح	د. شيخة الخليفي
أ.د علي طلب	د. فهمي حرب
أ.د علية الجنزوري	د. كاميليا صبحي
أ.د وفاء إبراهيم	د. محمد رياض العشيري
أ.د نادية يوسف	د. نعيم عطية
أ.د محمد مصطفى سلام	د. نادية عبد اللطيف
د. أحمد عبد التواب	د. يحيى فرغل

أمانة الإصدار: فاطمة عبد العزيز صديق

منى صفوت

المراسلات: توجه باسم المشرف على الإصدار **أ.د حسن البنداري**

القاهرة مصر الجديدة- روكسي، شارع أسماء فهمي كلية البنات- جامعة عين شمس

تليفون: ٥٨٥٤٦٦٢ -٥٨٥٦٦٢٣

الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ ش محمد فريد- القاهرة ت ٣٩١٤٣٢٧

الجزء السابع والثلاثون نوفمبر ٢٠٠٦

مستشارو الجزء السابع والثلاثين

١- أ.د أحمد كشك.
٢- أ.د أحمد الشعراوي.
٣- أ.د اعتماد علام.
٤- أ.د جمال عبد الناصر.
٥- أ.د زين نصار.
٦- أ.د سعد عبد العزيز حباتر.
٧- أ.د سهير فضل الله.
٨ - أ.د شفيع السيد.
٩- أ.د صبري إبراهيم السيد.
١٠- أ.د الطاهر مكي.
١١- أ.د طه وادي.
١٢- أ.د عبد الحكيم حسان.
١٣- أ.د عبد المنعم تليمة.
١٤- أ.د علياء شكري.
١٥- أ.د علي أبو المكارم.
١٦- أ.د عواطف عبد الكريم.
١٧- أ.د فاطمة عبد المجيد.
١٨- أ.د محمد الجوهري.
١٩- أ.د محمد حسن عبد الله.
٢٠- أ.د محمد حماسة عبد اللطيف.
٢١- أ.د محمد السعيد جمال الدين.
٢٢- أ.د محمد السيد الجليند.
٢٣- أ.د محمد الطويل.
٢٤- أ.د نادية عبد العزيز عوض.
٢٥- أ.د نبيل راغب.
٢٦- أ.د نفيسة عليش.

المحتويات		الصفحة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية الجزء السابع والثلاثين

نوفمبر ٢٠٠٦

د. حسن البنداري

بهـذا الجزء السابع والثلاثين يكون إصدار "فكر وإبداع" قد مرت عليه ثماني سنوات؛ حيث صدر الجزء الأول في يناير ٩٩. وفي السنوات الثماني الماضية تم نشر أبحاث علمية محكمة باللغة العربية وباللغات الأخرى: الإنجليزية والفرنسية والروسية.

والواقـع أن المتخصـصين في مختلف الأوساط العلمية قد احتفوا بتوالي أجـزاء هذا الإصدار، كما أن اللجان العلمية في مصر وخارجها قد أقرته بوصفه أحد المنافذ العلمية المحكمة.

وقـد حظـي هذا الإصدار بمباركة مستشارين يحرصون عليه، ويدعمونه ويشاركون في مسيرته. ويقتضينا الوفاء أن نحيي بكل التقدير والعرفان مستشارَيْنِ مخلـصين رحـلا عن عالمنا هذا العام، وهما: العالم الناقد الكبير الأستاذ الدكتور محمـد عـبد المنعم خفاجي رئيس رابطة الأدب الحديث، والناقدة الكبيرة الأستاذة الدكتورة فضيلة فتوح أستاذ الأدب الإنجليزي بكلية البنات جامعة عين شمس؛ فلهما فضل كبير على مسيرة هذا الإصدار وتطوره.

ويضم هذا الجزء عشرة بحوث: ثمانية منها باللغة العربية، واثنان بغير العربية، أما البحوث العربية فهي: "جمالية التقرير: دراسة في القصيدة الحديثة" للدكتور عادل الدرغامي، و"رؤية ابن خلدون النقدية وموقفه من قضيتي الشعر والنثر" للدكتور حسن محمد عليان، و"ظاهرة الحذف بغير دليل: دراسة لغوية" للدكتور محمد فريد، و"موقف الأنباري والعكبري من الكوفيين" للدكتور محمد عبد العال محمد، و"ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط" للدكتور عبد الرحمن سالم، و"مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه" للدكتور حسن حسن كامل، و"تحليل تاريخي لدراسات الثقافة المادية فى مصر" للدكتورة نجوى عبد المنعم قاسم، و"صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين" للدكتورة رشا طموم.

أما البحثان غير العربيين فأولهما بحث باللغة اليابانية وعنوانه "مقومات حوار الحضارات بين اليابان والعالم الإسلامي" للدكتور عصام رياض حمزة، والثاني باللغة الفرنسية وعنوانه "الصوت ووجهة النظر: إشكالية المجتمع في رواية الخوف الكبير في الجبل لأديب راموز" للدكتورة عبير أحمد محمد.

وَاللهُ تَعَالى وَلِيُّ التَّوْفِيقِ

المادة العربية

* البحث
* المقال النقدى

جمالية التقرير
دراسة في القصيدة الحديثة

د. عادل الدرغامي زايد(*)

إن الحركة أو التحول من مرحلة إلى مرحلة، على كل المستويات، تعد قانونا أساسيا للوجود، فالبشر لا يظلون على حالة واحدة، وإنما يتغيرون داخليا وخارجيا. ومع كل مرحلة من مراحل التغير يكتسب الفرد الإنساني شكلا جديدا، ويكتسب ــ بالضرورة ــ وعيا جديدا يتساوق مع لحظته الحضارية، فالفرد مشدود إلى هذه اللحظة، ولا يتمكن ــ وإن حاول ــ أن يعيش بعيدا عن هذه اللحظة، وإذا كان التحول أو فطرية الحركة تعد قانونا أساسيا للوجود فإن الأمر في الأدب وفي الشعر ــ بصفة خاصة – يندرج في ذلك الإطار، فالشعر يتغير من زمن إلى آخر، مع تغيرمفهومه، الناتج حتما من الارتباط بلحظة حضارية، يشارك في تشكيل ملامحها.

إن نظرة فاحصة إلى الاتجاهات المذهبية التي وجدت في شعرنا العربي، سوف تشير – بالضرورة ــ إلى وجود مراحل مفصلية جاءت فاعلة في تشكيل هذه الاتجاهات بسمات فنية خاصة، فالشعر أو الشعرية الكلاسيكية جاءت حاملة سمات معينة، فرضت نسقا إبداعيا خاصا، يتمثل كما يقول ــ أحد الباحثين– في انعطاف لتقنية لفظية تتمثل في التعبير وفقا لقواعد أكثر جمالا)(1).

وإذا كان التوجه السابق قد وقف عند حدود التزام القواعد، في الأدب الكلاسيكي، فإن هناك جزئيات أخرى عديدة، ولكن أهمها – في رأي الباحث – يرتبط بوجود ما يمكن أن نسميه بالوعي المشترك بين الفرد والمجتمع، وهذا

* *) الأستاذ المساعد – بقسم الدراسات الأدبية، كلية دار العلوم – جامعة الفيوم.

الوعي أوجد أرضية مشتركة تعكس روح مجتمع واثق بنفسه، وفي هذا المنحي يقول جريرسون، موضحا طبيعة الوعي المشترك (ويرجع هذا إلى وجود ما يمكن أن نسميه بالوعي المشترك، الذي ينبض في روح وقلب كل فرد يشارك في هذا العصر، أو في المحيط الذي يكتب فيه. وعلينا أن نعترف – وهذا أمر بعيد الأهمية – بأن الأدب الكلاسيكي بوجه عام – نتاج مجتمع صغير نسبيا)[٢].

ولكن هذا الوعي المشترك، الذي كون أرضية مشتركة تجمع الفرد والمجتمع في إطار يفضي إلى مصالحة خاصة، جرح بقوة، حينما أخذ المد الكلاسيكي ينحسر بالتدريج، وبدأت هناك حالة مفصلية جديدة، نشأت بفضل الثورات التي غيرت في بنية المجتمع وفي تشكيل الفرد، تتمثل في الرومانسية، التي جاءت لتكون نسقا مغايرا عن النسق السابق، فقد هشمت كل التوجهات الكلاسيكية، المتمثلة في الثوابت الأساسية، مثل العقل والموضوعية، والتزام القواعد، وأحلت محلها الخيال وسطوة الذات، فالرومانسية كما يقول محمد مندور (اتخذت من الشعر وسيلة للتعبير عن الذات، وكان هذا طبيعيا بعد ثورة حررت الفرد، واعترفت للإنسان بحقوقه، وإن كانت الأحداث التي تلت تلك الثورة قد كيفت هذه الذات تكيفا خاصا فيه الكثير من الشكوى والتشاؤم والألم)[٣].

وهذه العزلة الذاتية، كانت ذات تأثير سلبي على الوعي المشترك، لأن هذه الذاتية المرتبطة بمفهوم خاص للخيال، أوجدت بالتدريج شبة عزلة مبتعدة عن الواقع، (فقلب الرومانسية ـــ كما يقول ماجيه – وكلمات هذا الناقد تنطبق على جميع الرومانسيات الأوربية، وإن كان لا يقصد سوى فرنسا، هو كره الواقع والانفلات منه.. للتحرر من الواقع والانفلات منه بفضل الخيال، التحرر بالانعزال، والانحباس في مذبح الحساسية الجديدة)[٤].

إن حالة التوحد الذاتي، جعلت الشاعر الرومانسي، يرصد الواقع من دائرة، مركزها (الأنا)، وكأن هذه (الأنا) قد أصبحت مركزا للكون، وقد أثر هذا

التوجه – وخاصة في لحظات النهاية لسيادة هذا المذهب – في وجود نزعة خطابية، كانت ذات تأثير سلبي وسببا أوليا في التحول والتغير (فهذه النغمة الخطابية هى التي طغت على المذهب عندما أصبح اصطناعيا لايعبر عن حالة نفسية حقيقية، بل (طرطشة) عاطفية وتهافتا مائعا، وأنينا كاذبا)[٥].

وإذا كانت النزعة الخطابية أثرت تأثيرا سلبيا على المذهب الرومانسي بصفة عامة، فإنها لا تنهض بمفردها، لكي تكون سببا رئيسيا في سلبه شرعية وجوده، وإنما يجب أن تضاف إليها جزئية مهمة، تنطلق من حركة الواقع والمجتمع، وتغير الذوق الأدبي، الذي أدى – بالضرورة – إلى تغير في مفهوم الشعر، فلم تعد التجربة الشعرية تدور في إطار الهم الذاتي والتأملات الفردية، بل أصبحت ــ في الأساس ــ تهتم بالتمثيل الموضوعي والنقل المباشر لحركة الواقع، وهذا من شأنه أن يبعد الذات عن البؤرة أو نقطة الانطلاق الإبداعية، بحيث تتوارى الذات وإن كان وجودها لا يتلاشى نهائيا، تحت تأثير الحضور الفاعل لحركة الواقع، (وتكتسب القصيدة في وعي الشاعر وظيفة إنسانية جديدة، فلم تعد القصيدة مجرد انثيال عاطفي ذاتي لتجارب ضيقة لا تهم البشر الآخرين، بل أصبحت وسيلة تواصل مع الآخرين، وقيمتهم كصانعين حقيقيين للأحداث، وكمبدعين للقيم)[٦].

وقد أثر هذا التوجه الخاص بحركة الواقع، على تلاشي المفهوم الرومانسي، ووجود المفهوم الواقعي، الذي تجلى بشكل واضح من خلال أقطابه، الذين يرون أن هذا التوجه الرومانسي أو الانثيال العاطفي المملوء بنزعة خطابية، وبطابع فردي، لم يعد قادرا على تبني الاتجاه الموضوعي التمثيلي للواقع، (فالاتجاة الواقعي في الفن والأدب، هو الذي يعترف بوجود الواقع الموضوعي للحقيقة الكونية خارج الذات في أثناء العمل الفني والأدبي، ويجتهد في تصوير هذا الواقع وعرضه في العمل الفني)[٧].

والبحث – أساسا – يحاول أن يرصد حالة التغير – إبداعا شعريا – التي حدثت بعد تلاشي الرومانسية، ووجود الواقعية مذهبا أدبيا مسيطرا، فالتحول أو التغير – أو قل الإحساس بالتحول – لا يأتي إلا بعد وجود رصيد إبداعي يشير إلى هذا التحول، وتأمل هذا الرصيد يشير إلى خلخلة في سلم القيم الفنية، فما كان هامشيا أصبح في البؤرة، وما كان في البؤرة، يصبح هامشيا لكي يتلاشى بالتدريج، إن تأمل هذا الرصيد الإبداعي لا يشير إلى تغييرات كاملة في المحتوى، ولكن يشير إلى أن بعض العناصر التي كانت هامشية في إطار المذهب السابق قد تحولت إلى عناصر رئيسة، بينما أصبحت العناصر التي كانت مسيطرة هامشية.

إن الفيصل الأساسي في تحديد الآليات الجديدة، التي تكونت تدريجيا مع الواقعية، ربما يكون نابعا من التحول في مفهوم الشعر، من سياق إبداعي قديم إلى سياق إبداعي حديث في لحظة ظهوره، فبدلا من تدفق المشاعر التلقائي المرتبط حتما بالذات الشاعرة، أصبحت القصيدة رصدا موضوعيا للواقع، وهذا الرصد الموضوعي أو الموضوعية على نحو أدق، كانت ذات تأثير فاعل في تهشيم النسق السابق مما جعل القارئ يشعر بالتدريج، ومن خلال الرصيد الإبداعي أن هناك انكسارا للنموذج الرومانسي، وأن هناك في مقابل ذلك نموا لآليات جديدة، بدأت تتأسس، وهذه الآليات ترتبط بلغة الشعر ارتباطا وثيقا، وترتبط ببنية القصيدة بوصفها إطارا يوحي بأن الشاعر يكتب قصيدته وهو منفصل عنها، دون مصادرة من الذات، ودون التعلق بنسق سابق، وترتبط – أخيرا – بآليات فنية، لم تتشكل إلا من خلال استحضار جزئية الموضوعية، التي أشرنا إليها سابقا.

اللغة التقريرية:

اللغة هي ذلك العنصر الفعال الذي يحمل إلينا الإبداع الأدبي بتجلياته المختلفة، سواء كان ذلك الإبداع شعرا أم نثرا، ومن خلال هذا العنصر تتشكل العناصر الأخرى، أو الآليات الفنية الأخرى، فهذه الآليات تتحقق ويصبح وجودها ملموسا من خلال اللغة، فلا يمكن لناقد أدبي، أن يتحدث عن الصورة أو أي آلية فنية آخرى، بعيدا عن اللغة التي تحمل إلينا العمل الفني كاملا.

ومن خلال أهمية اللغة – بوصفها عنصرا تتشكل من خلاله الآليات الأخرى — تبرز دائما جزئية المغايرة بين السابق واللاحق عند كل تحول مرحلي أو مفصلي بين فترة وأخرى أو بين اتجاه واتجاه آخر، وقد ذهب عز الدين إسماعيل إلى أن كل مرحلة من مراحل التجديد تثار فيها علاقة اللغة بالحياة أو بالعصر)(٨).

والمتأمل لشعر الشعراء موضوع الدراسة، يدرك أن هناك تحولا في لغة الشعر، فمن يقرأ شعر صلاح عبد الصبور، أو أحمد عبد المعطي حجازي، أو أمل دنقل، أو حامد طاهر، سيلاحظ هذا التحول، من لغة مملوءة بالاستعارات المجنحة، والتهويمات اللافتة، التي سادت في إبداع الرومانسيين، إلى لغة مغايرة، تبتعد عن هذا النموذج النمطي السابق، فهى لغة مملوءة بالتقرير والإخبار، بل إن الوقوف عند الآليات التي تشكلت من خلال النسق الموضوعي في الإبداع الشعري، التي سوف نتعرض لها في سياق الحديث عن اللغة التقريرية بعد ذلك، سيشير إلى أن هذه الآليات، التي لن تخرج عن المنحى السردي أو المنحى الدرامي أو تشكيل النموذج، لن تكون بعيدة عن هذا النسق، الذي اخترنا له اسم التقرير، لأنها بالضرورة آليات مأخوذة من فنون نثرية، مثل الرواية أو المسرح، ويعود هذا التوجه التقريري – كما أشرنا سابقا – إلى المغايرة في المفهوم من ذاتي إلى موضوعي، وإلى المغايرة في زاوية الرؤية من استبطان داخلي إلى رصد أو تمثيل موضوعي (فالشعر لم يعد مجرد نزوة

ذاتية، أو حوار داخلي يسقط العالم الخارجي والآخرين من أفقه، إنه شئ يتوجه بالضرورة إلى الأخرين، عبر ذات الشاعر، الإنسان نفسه (....) وهذا يساعدنا على إدراك سبب ميل الشاعر في هذه الفترة للوضوح، وعدم افتعال التعقيد وهذا يعني أن الشاعر كان يمثل وعيا كاملا لوظيفة الشعر)(٩).

ويقف صلاح عبد الصبور ــ في هذا السياق – موقفا مهما، لا لأنه يعد نموذجا شعريا فيما يخص استخدام اللغة التقريرية، وإنما – أيضا – لأنه قدم نظريا من خلال كتابه (حياتي في الشعر) رصدا لهذا التحول اللغوي، فقد أشار إلى بدايته المرتبطة حتما بتقليد النسق السابق، الذي كان يتطلب أن تكون لغته منتقاه منضدة، تخلو من أي كلمة فيها شبهة العامية أو الاستعمال الدارج، يقول صلاح عبد الصبور (كنا قد خرجنا من عباءة الرومانتيكية العربية بموسيقاها الرقيقة، وقاموسها اللغوي المنتقى، الذي تتناثر فيه الألفاظ ذات الدلالات المجنحة، والإيقاع الناعم، وكنا قبل ذلك كله أسرى للتقليد الشعري العربي، الذي يؤثر أن تكون للشعر لغتة الخاصة، المجاوزة للغة الحياة)(١٠).

وفكرة صلاح عبد الصبور – التي استقاها من إليوت وجرأته في استخدام اللغة اليومية ــ لا تقف عند حدود استخدام اللغة التي تدور على ألسنة الناس، وإنما تأخذ مدي أبعد، فهو – في الأساس – يحاول أن يبتعد عن المعجم الشعري السائد والمرتبط بالكلام المكرور، والصور التي فقدت بريقها، وفي سبيل ذلك يعتمد آلية جديدة، ترتبط بقدرة الشاعر الذي ينطلق من سياقه الخاص والمرتبط بالآخرين، في استخدام لغة تعيد الشاعرية إلى الألفاظ المهملة، بالرغم من التعامل معها بشكل يومي، انطلاقا من تطبيق خاص للقاموس الشعري السائد.

وانطلاقا من هذا التوجه الذي يرى أن لغة الشاعر، يجب أن تعطينا إحساسا خاصا بلغة القوم، الذي ينتمي إليهم الشاعر، ويعبر من خلالها عن

جزئيات شديدة الارتباط بمحيطه، نجد شاعرا مثل حامد طاهر في ديوانه (قصائد عصرية)[١١]. يحاول أن يجعل الشعر يقترب من هذا الإطار، فنراه يقدم وعيه الخاص بالأجهزة الحديثة التي يتعامل معها مثل الراديو والتلفزيون والمصعد والفيديو. وحامد طاهر لديه وعي خاص بجزئية التحول التي أصابت لغة الشعر، بداية من ظهور شعر التفعيلة، ذلك التحول المرتبط باللغة التقريرية، حين يقول في مقدمة ديوانه (عاشق القاهرة)[١٢] (أنا شخصيا أرى أن الجملة التقريرية البسيطة حين تعبر عن موقف شعري حقيقي، تصبح أبلغ من تشبيهات ابن المعتز واستعارات ابن تمام) .

ما معنى اللغة التقريرية؟ أو التقرير؟ ولماذا كان تفضيل هذا المصطلح دون غيره من المصطلحات التي يمكن أن تكون وثيقة الصلة بهذا المنحى الخاص في استخدام اللغة، مثل الحقيقة في مقابل المجاز، أو لغة الحياة اليومية، في مقابل لغة القاموس الشعري الذي كان سائدا قبل ذلك؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست سهلة، كما يظهر للوهلة الأولى، لأن تعريف (اللغة التقريرية) أو (التقرير) ليس موجودا في المعجم بشكل تام، ولهذا فالباحث بحاجة ماسة إلى استقراء الشعر موضوع الدراسة، للخروج بتعريف لهذا المصطلح، وبحاجة – أيضا – إلى البحث عن خصائص لهذه اللغة تكون فاعلة في تحديد هوية أو ماهية ذلك المصطلح. والسمات أو الخصائص التي يمكن أن تحدد طبيعة المصطلح هى: انكسار النموذج اللغوي الرومانسي، الذي كان يمثل معجما شعريا، وكان سائدا قبل ذلك، وانكسار هذا النموذج، لا يعني – بالضرورة – أن هذا النسق قد تلاشى تماما، وإنما يعني أنه لم يعد في مكان الصدارة أو البؤرة، على أقلام الشعراء، وإنما يطل في بعض القصائد، لكي يشير إلى نسق قديم، كان له وجود سابق. يؤكد ذلك أن تأمل بعض قصائد

الشعراء موضوع الدراسة، سوف يشير إلى بقايا واضحة لهذا النسق. إذا أخذنا صلاح عبد الصبور نموذجا، سنجد ذلك النسق واضحا في قصائد مثل (سوناتا) و(الرحلة) و(عيد الميلاد) و(الإله الصغير).

أما السمة الثانية فهى جزئية ترتبط بنسق ما نجده عند الشعراء موضوع الدراسة، وهى عدم التعويل على استخدام الاستعارات البعيدة، التي قد تحتاج إلى إعمال الذهن بشكل لافت، فسنجد لديهم ميلا إلى الوضوح الدلالي، والاتكاء أو التعويل على المشترك الإدراكي بين المبدع والمتلقي، مما يحقق انسجاما تاما بين الشاعر والمتلقي.

وتأتي السمة الثالثة لكي تشير إلى أن هناك إلحاحا على استخدام آليات وثيقة الصلة بالنثر، مثل السرد الشعري الذي قد يفضي إلى تشكيل النموذج، أو استخدام تقنيات المسرح، وهذه الجزئيات لن يعرض لها الباحث بشكل مباشر إلا إذا وجدت في سياق اللغة التقريرية بشكل يظهر التجاوب بينها. وفي إطار هذا التوجه سنجد وجودا واضحا للإخبار أو الوصف المرتبطين بنسق تقريري، وسنجد – أيضا – أن السيادة كانت لضمير الغائب – بوصفة ضميرا ساردا في النص الشعري – لأن استخدام ضمير المتكلم قد يشير إلى النسق الذاتي الذي كان سائدا قبل ذلك.

أما السمة الأخيرة، فهى سمة لافته، لأنها اقترنت بتجارب أولى لبعض هولاء الشعراء، وكانت مهمة في جعل المتلقي يشعر بالمغايرة المفصلية بين نسق سابق وأخر آني، ولهذا كانت مسار جدل بين النقاد، فقد اختلفوا حولها بين مؤيد ومعارض، وهى سمة الاتكاء على اليومي أو المعيش أو العادي، لأن هذا الاتكاء، كان يجاوبه – بالضرورة – استخدام لغة خاصة، والشاعر – في ذلك الإطار – يحاول إعادة الشعرية إلى العادي والمهمش.

ومن خلال جمع هذه السمات أو الخصائص، يمكن الوصول إلى تصور ما، عن معنى اللغة التقريرية، فهى لغة تحاول أن تبتعد عن النسق القاموسي السابق، وتبتعد عن الاستعارات البعيدة الأطراف التي تحتاج إلى إعمال الذهن، وتستعيض عن هذا التوجه باستخدام الوضوح الدلالي، المبني على التشبيه أو المفارقة أو الآليات المرتبطة بفنون نثرية أخرى مثل الرواية أو المسرح، لخلق شعرية جديدة ترتبط باليومي والحياتي والمعيش.

إما إيثار استخدام هذا المصطلح دون غيره، بالرغم من استخدامها في كتابات النقاد بشكل لافت، فإنه يعود إلى قصور في هذه المصطلحات، مثل الحقيقة في مقابل المجاز، أو مصطلح اللغة اليومية. فاستخدام مصطلح الحقيقة، الذي يعني في تصور معظم البلاغيين (الكلمة المستعملة فيما هو موضوعة له من غير تأويل في الوضع، كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص، فلفظ الأسد موضوع له بالتحقيق، ولا تأويل فيه)(١٣) سوف يجرنا إلى الثنائية غير المتحقيقة منطقيا، فاستخدام مصطلح الحقيقة، قد يوحي أن هناك انفصالا تاما بين الحقيقة والمجاز، في حين أن الواقع يثبت حضور المستويين معا، فالإيمان بوجود المستويين، لا يعني – بالضرورة – وجودهما منفصلين، فاستخدام الحقيقة لا يخلو في وجه من وجوهه من المجاز، واستخدام المجاز لايمكن تصوره دون وجود مستوى نمطي متخيل. والشاعر – أي شاعر – لا يكتب قصيدة ما بلغة حقيقية وأخرى مجازية، وإنما المقصود أن النص الشعري لا يعول على الاستعارة اللافتة، بقدر ما يهتم باللغة التي تحقق له تواصلا مع المتلقي، ومن ثم تزداد فيها درجة الوضوح والتقرير. والمصطلح الأخير المرتبط بلغة الحياة اليومية، لا يمكن أن يكون دالا على الظاهرة، بالرغم من شيوعه على أقلام النقاد في لحظة ما، وذلك لأن استخدام لغة الحياة اليومية، لم يستمر على طول رحلة الإبداع لدى كل شاعر، فعند صلاح عبد الصبور، سنجد أن هذه الظاهرة

تجلت في ديوانه الأول (الناس في بلادي) في قصيدتين أو أكثر، ولكن في دواوينه التالية لم نلاحظ لها وجودا بشكل بارز، والأصح أنها أخذت شكلا مغايرا مرتبطا بتشكيل النموذج، الذي نقله بالتدريج إلى قصيدة القناع. وهذا التحول جعل قصيدة اليومي تبتعد عن هذا المنحى القاصر، وإن ظلت مندرجة تحت مصطلح التقرير، وذلك لارتباطها في أغلب الأحيان - لدى صلاح عبد الصبور - بسؤال وجودي، ذلك السؤال الذي أخذ أشكالا متعددة في إبداعه. وحين نتأمل ذلك المنحى لدى أمل دنقل، في قصيدة (يوميات كهل صغير السن) على سبيل المثال، سنجد أنه يأخذ منحى مختلفا، يرتبط برصد مساحات الموت المرتبطة بالسأم والرتابة، والقنوط في رسم صورة المتخيل القادم.

أما لدى حامد طاهر، فإن الظاهرة - بالرغم من وعيه الكامل بما كتب قبله الذي يشعر به المتلقي - تأخذ منحى خاصا يرتبط بالموظف البسيط، الذي يشعر بالقهر والآلية والاغتراب الحضاري.

إن هذا المصطلح - لغة الحياة اليومية - لا يعبر عن ظاهرة الوضوح أو التقرير تعبيرا واضحا، لأن قصيدة اليومي بلغتها الخاصة، ربما كانت تمثل الهزة العنيفة التي كان أصحاب الاتجاه الجديد يحاولون من خلالها، توجيه الآخرين إلى قيمة ما يقدمون، ولكنهم بعد ذلك حاولوا مراجعة هذا التوجه، فأخذ أشكالا أخرى.

وثمة جزئية أخرى، تجعل هذا المصطلح قاصرا عن معالجة الظاهرة، وهذه الجزئية ترتبط بشعر أحمد عبد المعطي حجازي، فشعره يعد نموذجا واضحا لهذا المنحي التقريري، ولكن قصيدة اليومي والمعيش، المرتبطة بلغة الحياة اليومية، لم تظهر في إبداعه بشكل لافت، وارتبطت في الأساس بشعريته الأولي التي تجلت في التحول من سياق معرفي فطري إلى سياق معرفي تجريبي.

وعلي هذا الأساس، فإن قصيدة اليومي والمعيش، التي يمكن أن تشير إلى لغة الحياة اليومية، يمكن أن تشير إلى جزئية من جزئيات التقرير، ولكنها لاتعبر عن الظاهرة بشكلها الإجمالي.

وإذا حاولنا أن نتأمل طبيعة نشأة هذه اللغة التقريرية، سنجد أنها لغة ارتبطت بشعر الحداثة، وبشكل أوضح بشعر التفعيلة، وكان ظهور هذه اللغة استجابة لحساسية العصر، وتجسيدا لبعض المتغيرات التي بدأ الشاعر المعاصر يشعر بها، وهذا أدى إلى تفاعله معها، (ومن خلال هدا التفاعل أدرك الشاعر أنه أمام أفكار ومضامين جديدة، لابد أن يوجد لها أطرا، وأشكالا جديدة)[١٤].

إن سيادة شعر التفعيلة على أقلام الشعراء قد أدت دورا مهما في سيادة اللغة التقريرية من جانب، ومن جانب آخر قد خلصت اللغة الشعرية – على حد تعبير عبد الرحمن القعود – من خصصيتين من خصائص الشعر العمودي، وهما الغنائية (الإطرابية) والخطابية. وهما خصيصتان تستدعيان الوضوح، وبخاصة الوضوح الدلالي، ومع تخفف قصيدة التفعيلة من هاتين الخصيصتين، كانت تنزع في كثير من الأحيان إلى الدرامية، أي أن الدرامية كانت بديلا للغنائية والخطابية)[١٥] .

وفي إطار هذا التوجه الذي يرقب لحظة التحول من نسق إبداعي إلى نسق آخر مغاير، من الرومانسية إلى الواقعية، وما جاوب هذا التغير من آليات فنية، لا نستطيع أن نهمل جزئية مهمة، كانت فاعلة في توجيه الشعراء في تلك الحظة، توجيها خاصا، وهى جزئية، تأثر الشعراء في ذلك الوقت بالتيار الماركسي، الذي كان يهتم – من خلال إنتاج شعرائه – بالارتباط بالمجتمع، والتواصل معه، مما جعل اللغة الشعرية تأخذ شكلا أقرب إلى البساطة، يقول أدونيس (تعرف الشعراء العرب على عدد مى شعراء الاشتراكية في العالم، مما أثر كثيرا في لغة الشعر العربي، قربها إلى الحياة اليومية المباشرة في شكلها

السياسي على الأخص، وقرب الشعر إلى النثر من حيث التبسيط، والتشديد على هموم الشعب الضاغطة، وعلى قضاياه المباشرة)[١٦] .

وفي دراستنا للظواهر التقريرية في لغة الشعراء موضوع الدراسة (أحمد عبد المعطي حجازي – صلاح عبد الصبور – أمل دنقل – وحامد طاهر) نود أن نشير مبدئيا إلى شيئين مهمين، الأول منهما يرتبط بالشعراء المختارين للدراسة، فهولاء الشعراء– من وجهة نظر الباحث – أكثر الشعراء تمثيلا للظاهرة في إطار الشعر المصري، أما الأخير فيرتبط بهذه الظواهر، فهى – أي الظواهر – لا تتجلى بشكل منفرد، بحيث إذا جاءت واحدة منها لا نلمس صدى للظواهر الأخرى، فطبيعة التحول في تلك المرحلة كانت تشير إلى أن هذه الظواهر، سواء كانت عدم التعويل على الاستعارة، أو التعويل على المشترك الإدراكي بين المبدع والمتلقي، أو العناية باليومي، تأتي متجاوبة ومتجاورة في الوقت ذاتة، ولم يكن التفريق بينها إلا لطبيعة الدراسة التي تحاول استقصاء الظاهرة في جميع تجلياتها.

*عدم التعويل على الاستعارة وحضور النسق الإخباري:

إن أول ظاهرة سوف تقابلنا في دراسة اللغة التقريرية، هى ظاهرة قد تشكل سباحة ضد التيار المؤسس، والمرتبط باستخدام الاستعارة بوصفها نسقا إبداعيا يشعر المتلقي بالمغايرة، وهى ظاهرة عدم التعويل على الاستعارة في بناء النص الشعري، وهى ظاهرة تشكل حضورا واضحا في إبداع الشعراء، فحين يقول أحمد عبد المعطي حجازي في قصيدة (الأمير المتسول)[١٧]:

وجهى لم يعد شبيها بأبى
صرت عجوزا، وهو بعد فى شبابه المقيم
تقول لى رسومه، حين سقطت فوقها

فارتطمت وجوهها، واتخذت منى زوايا مضحكه
تقول لى، وهى تجيل أعينا باسمة فى وجهى الباكى الكظيم
أنت الذى أضعت تاج المملكة
يا أيها الشيخ العقيم.

فإن المتلقي لن يلمح أي خروج أو كسرا لنمطية خاصة، قد يوحي بها سيطرة النسق الاستعاري، ولكنه سيلمح أن هناك لغة تقريرية، لا تعول على الاستعارة في بناء الشعرية، وإنما تعول على الإخبار والتقرير. ولكن – بالرغم من هذه التقريرية أو هذه البساطة – سيشعر المتلقي أن هناك مدى دلاليا واسعا، يرتبط بحركة المعنى، التي ترصد مدارات التحول، أو تكوين مرآة جديدة له، بجانب مراياه القديمة، والمؤسسة في ديوانَ (مدينة بلا قلب) ودواوين آخرى، وهذه المرايا معتمدة على الشعرية الفطرية والانسياب التلقائي لها، وهذه الشعرية يمثلها الأب الذي لا يشيب، بينما الابن الذي يتحد مع الشاعر لحظة الإبداع، يمثل الشعرية الجديدة، فهو – كسرا للمتوقع – مرتبط بالمشيب، بل تحول إلى شيخ عقيم، لأنه من وجهه نظر النص التأسيسية، تخلى عن إيمانه بمنطلقات الشعرية الأولى، والمؤمنة بالرسالة، وبقدرة الشعرية على التغيير.

والنسق الفاعل في بنية الجزء المقتبس السابق، نسق الإخبار، المعتمد على التقرير في قوله (وجهى لم يعد شيبها بأبى)، ويستمر النسق التركيبي من خلال وسائل الربط المعهودة، لكي تشير إلى مقارنة بين الأب الذي يظل على شبابه للإشارة إلى شعرية البكارة الأولى، والابن الذي يصيبه الكبر، ويتحول إلى شيخ عقيم، للإشارة إلى بداية الإحساس بالسأم والنضوب، وهذا نسق شعري ينكره المبدع للوهلة الأولى.

فالتحول الذي نشير إليه المرتبط بعدم التعويل على الاستعارة، لم يكن تحولا إلى السهولة، وإنما كان تحولا إلى بساطة، وهذه البساطة لا تنفي عن

الشعر القيمة الدلالية الكبرى، التي قد ترتبط برصد مدارات التحول، بل قد تشير هذه البساطة التركيبية المرتبطة بالتقرير إلى تكوين الرمز الأدبي، (فمن الممكن أن تكون الصورة على أكبر قدر من الوضوح، ومن الممكن ألا يكون في الصورة أي مجاز لغوي، ومع ذلك تكون شعرية بكل المقاييس، وإيحائية كأغنى ما تكون الصورة الشعرية بالإيحاء، وتراثنا الشعري القديم والحديث، حافل بكثير من الصور، التي لا تقوم على أي مجاز لغوي، ومع ذلك ففيها من الطاقات الإيحائية، ما ليس في كثير من الصور التي تقوم على المجاز المتكلف المفتعل)(١٨).

إن البعد عن استخدام الاستعارة أو عدم الاعتماد عليها في بناء النص الشعري، جاوبه جزئية مهمة مرتبطة – في الأساس – باللغة التقريرية، وهى جزئية الإخبار المنطلقة أساسا من رصد أو تمثيل الواقع الحياتي المعيش. وعند دراسة الإخبار أو شعرية الإخبار أو الرصد المرتبط بالشعراء موضوع الدراسة، يمكن أن نلمح أشكالا مختلفة لهذا الإخبار، فهى لدى البعض قد تأخذ حيزا واسعا، ولكنها لا تنمو بالتدريج حتى تصل إلى تشكيل النموذج، كما سوف نرى عند حامد طاهر وأمل دنقل مثلا، ولكن عند صلاح عبد الصبور وحجازي سنجد أن هذا التوجه لم يقف عند حدود الرصد، وإنما تخطي هذه المرحلة إلى تشكيل النموذج، الكاشف عن وجود مشابهين له في ذلك السياق.

ومع حامد طاهر تأخذ هذه الجزئية الخاصة بشعرية الإخبار حيزا واسعا، فهذه الظاهرة – بالرغم من الحضور الواضح لصوت الأنا الساردة في بعض القصائد – تأتي وكأنها توجه مسيطر على إبداعه، والتأمل لقصائده سوف يفصح عن هذا الحضور، بداية من ديوانه الأول (ديوان حامد طاهر) ومرورا بديوان (قصائد عصرية) وانتهاء (بعاشق القاهرة).والإخبار معناه رصد الآخر، الذي يحيط بالذات الشاعرة، سواء كان هذا الآخر إنسانا، أو حيا، أو شارعا،

يتجلي ذلك في قصائد عديدة لديه مثل (حي الحسين) و(الدرب الأحمر) و(شارع نوال). ورصد حامد طاهر للآخر بتجلياته العديدة، مرتبط ـــ في الأساس ـــ بوعيه الذاتي ففي قصيدة (حي الحسين) يظل هذا الوعي الذاتي حاضرا، لكي يشير إلى المغايرة بين صورته القديمة المملوءة بكل وهج، وصورته الآنية التي كشفت عن مغايرة.

وسوف نتوقف عند قصيدة (شارع نوال)، فالنص الشعري يركز وينتقي صورة من هذا الشارع ترتبط بالمرأة المتحررة أو المرأة اللعوب، والنص ينتهج تقنية الإخبار من خلال لوحات شعرية، ومن خلال هذه اللوحات يتكون الرصد الإخباري عن هذه المرأة، يقول في اللوحة الأولى(١٩):

خرجت من منزلها فى عجل
تبحث عن تاكسي
لم تتوقف إلا سيارة مرسيدس
دخلت فى جرأة من يعرف صاحبها
وبدون مبالاه
لاحظت الأعين فى الشارع تشربها
والنسوة من خلف زجاج الشرفات
تمطرها أقسى النظرات.

إن النسق الفاعل في هذه اللوحة هو نسق الإخبار، الذي يتكفل بتقديم صورة بسيطة، لتلك المرأة، ويتمثل الإخبار في الحضور الواضح للفعل في كل سطر شعري (خرجت – تبحث – دخلت – لاحظت – تمطرها) وهذا التكرار الواضح للفعل وثيق الصلة بنسق الإخبار المرتبط بالشخصية، التي يحاول النص أن يقدم جانبا من حياتها، وهذا التكرار الخاص للفعل يوجد – أيضا – نوعا من الحركة والنمو من جزئية إلى جزئية أخرى، من خلال هذه الحركة تظهر أول

سمة، وهى سمة المغايرة، التي تجلت من خلال أعين النسوة المراقبات والمرتبطات بنسق اجتماعي معين، لا يمنح لهن الحركة، الممنوحة لها.

وهذه اللوحة من خلال نسقها الإخباري، تقدم صفات معينة لتلك المرأة ترتبط بالمغايرة، بوصفها سمة أعلى سوف تكون حاضرة في كل اللوحات التالية بتشكيلات مختلفة. ولكن هذه المغايرة تتشكل في تلك اللوحة من خلال حضور صفة الجرأة المرتبطة بالحرية التي تضعها في إطار شريحة معينة من النساء.

وإذا كانت اللوحة الأولى جاءت معنية برصد السمة الأساسية المرتبطة بالمغايرة، فإن اللوحة الثانية ترتبط برصد مغايرة ما، ترتبط بالشكل الخارجي العام:

كانت فارعة الطول
يزينها شعر منسدل فاحم
وذراعان مضيئان.. كأنهما الفضه
و تسير خطاها فى إيقاع غزال شارد
وإذا تدعو البواب من الدور الخامس
تتهادى موسيقى دافئة الصوت
تميزها كل الآذان

وبداية من هذا المقطع تتأسس مشروعية الإخبار التي تحدثنا عنها سابقاء فوجود (كان) في بداية اللوحة أو المقطع السابق تشير إلى مشروعية النسق الإخباري، والمرتبط في الأساس بمحاولة الإخبار، عن جزئيات صورية ترتبط بحياة الشخصية المسرود عنها في النص الشعري. وفي هذا الجزء من النص تبدأ ملامح الصورة في التشكل، فإذا كانت الصورة في اللوحة الأولى ترتبط بإسدال ملامح المغايرة من خلال الجرأة والحرية، فإنها بداية من هذا المقطع

تبدأ في تقديم ملامح الصورة الجسدية، ويبدأ الإخبار من خلال الصفات التالية (فارعة الطول – الشعر المنسدل الفاحم – الذراعان المضيئان – والصوت الدافئ).

وإذا كان الإخبار في هذه اللوحة يرتبط بالإشارة إلى السمات الجمالية أو الجسدية، فإن هذه السمات – أيضا – تظل مشيرة إلى السمة التي تجلت في اللوحة الأولى المرتبطة بالمغايرة، لأنها تشير إلى تميز ما، يرتبط بهذه السمات الجمالية.

وفي المقطع الثالث أو اللوحة الثالثة، التي يقول فيها الشاعر:

تعيش بمفردها
وكثيرا ما كانت تحيي فى شقتها الحفلات
وتستقبل بعض الشخصيات

سنجد أن هناك تكرارا للفعل (كان)، بوصفه مؤشرا إخباريا يظل فاعلا في وقوف اللغة عند حدود النسق الإخباري المبلغ عن جزئيات معينة مرتبطة بالمرأة المسرود عنها، فليس هناك وجود للغة الاستعارية، وإنما إبلاغ عن جزئيات لها دور في إكمال عناصر الصورة، فالسطر الأول يضعها في حدود مرحلة عمرية معينة، والسطر الثاني يلح على جزئية الوحدة، التي قد تبرر الحرية الممنوحة لها، التي تتجلى بشكل أوضح في السطرين الأخيرين من هذا المقطع، المرتبطة بإحياء الحفلات، واستقبال الشخصيات.

أما المقطع الرابع والأخير الخاص بتلك المرأة، فهو يشير إلى حالة خاصة من حالات الحرية، التي تعيش في إطارها تلك المرأة:

كانت ترجع فى منتصف الليل
وقد هدأ الشارع

إلا من دقات الكعب العالى

[.......................]

فى شرفتها كانت تجلس فى استرخاء

امرأة فوق الشاطئ

[.......................]

ما كانت تحفل بالجيران

فالزوجات يحاسبن الأزواج على النظره

ولذلك كانت شرفتها مملكة حره

تتمدد فيها، تغفو، وتدخن

وتنادى الباعة أحيانا

وإذا أردنا أن نبحث عن سمة فاعلة لهذا المقطع الأخير، فإننا سنجد ذلك واضحا في سمة الحرية، التي تتجلى في الانفلات من النسق الاجتماعي المتعارف عليه، الذي يشد الداخلين في حظيرتة بخيوط خاصة، ولكن تلك المرأة، كانت بعيدة عن ذلك النسق من خلال عدة جزئيات، الأولى ترتبط بالعودة في وقت متأخر، المرتبط بخلو الشارع من المارين.

والجزئية الثانية ترتبط بوضعها في شرفتها، فهى تعتبر الشرفة شبيهة إلى حد ما بالشاطئ، وهذا يشير إلى ارتداء ملابس، قد يرفضها العرف الاجتماعي في ذلك المكان، وتأتي الجزئية الأخيرة مرتبطة بالثانية من خلال الحرية الخاصة التي منحتها لنفسها، المتمثلة في التمدد، والتدخين، والإغفاء.

ومن خلال هذه الصور أو اللوحات المبنية على الإخباري التقريري، تتكامل الصورة الخاصة بتلك المرأة، ولكن هذا الإخبار الخاص في ذلك النص ظل واقفا عند حدود الإخبار، ولم يتقدم نحو بناء النموذج، الذي حاول الشاعر الوصول إليه، وربما يعود ذلك إلى أن النص لم يكتف بالإلحاح على تشكيل

النموذج بمفرده، وإنما كانت هناك محاولة مقصودة، لتقديم أكثر من خيط شعري، بالإضافة إلى الخيط السابق، وهذا التعدد – بالإضافة إلى محاولة استخدام آليات فنية مقصودة مثل الكولاج والحوار – أوقع النص في الترهل، وأبعده عن الإلحاح على تشكيل النموذج بشكل خاص.

ويظهر هذا النسق الإخباري لدى أمل دنقل في قصائد عديدة، مثل (الموت في لوحات)، (موت مغنية مغمورة) و(رباب). وهذا النسق لديه يأخذ توجها أقرب إلى الاهتمام بالهامش، وبالعاديين، ففي بعض الأحيان تتخذ قصائده وضع المراقب الراصد للآخر كما في قصيدة (الموت في لوحات)[٢٠] التي يقول فيها:

من شرفتى كنت أراها فى صباح العطلة الهادئ
تنشر فى شرفتها على خيوط النور والغناء
ثياب طفليها، ثياب زوجها الرسمية الصفراء
قمصانة المغسولة البيضاء
تنشر حولها نقاء قلبها الهانئ
وهى تروح وتجئ
....
والآن بعد أشهر الصيف الردئ
رأيتها ذابلة العينين والأعضاء
تنشر فى شرفتها على حبال الصمت والبكاء
ثيابها السوداء

النص الشعري في هذه اللوحة من لوحات الموت، يرصد الوضع الإنساني، الذي لا يستمر على حالة واحدة، فهو في معرض دائم للتغير، والنص يقدم وجهين للحياة يرتبطان بتلك المرأة، ففي الوجه الأول نجد المرأة تنشر ثياب

زوجها الرسمية وثياب طفليها، ويتجاوب مع هذا التوجه خيوط النور والغناء، والقلب الهانئ، والوجه الأخير الذي يتشكل بعد الفقد نجد ذبول العين والأعضاء واضحا، ونجد فعل النشر يتم على حبال الصمت والبكاء. والنص الشعري في هذه اللوحة لا يخرج عن الإخبار التقريري المرتبط برصد صورة من صور الحياة، وتحولها من حال إلى حال مغاير، إلا في جزئيتين: الأولى (تنشر فى شرفتها على خيوط النور والغناء)، والأخرى في رصده للوجه المقابل (تنشر فى شرفتها على حبال الصمت والبكاء)، ولكن هذا الخروج الاستعاري، الذي قد يخرق مواضعة لغوية لا يقضي على النسق التقريري للوحة، ولا يؤدي إلى خلخلة هذا النمط إلى وجود توجه استعاري، له حضورة الفاعل المؤثر.

وفي إطار هذا النسق الإخباري الخاص بمراقبة الآخر، يمكن أن نجد لدى أمل دنقل محاولة خاصة لتشكيل النموذج أو النمط، وهذا النموذج مرتبط بالمرأة المهمشة الساقطة. ففي قصيدة رباب سوف يشعر المتلقي أن النص معني بتقديم وجهين متقابلين لصورة المرأة، الوجه الأول يتشكل في حدود العنوان الأساسي (رباب)، وفيه نجد النص معنيا بتشكيل نموذج أنثوي، يكون اختلافه وحضوره من الغياب والابتعاد عن التحقق الواقعي الفعلي. أما الوجه الآخر فإن الشاعر وضع له عنوانا جانبيا (فصل من قصة حب)، لكي يقدم الوجه المقابل للنموذج الأنثوي المرتبط بالتسليم والسقوط والتحقق.

ولكن أمل دنقل في رصده للآخر، وفي محاولة تقديم صورة إخبارية عنه، لم يقف عند حدود الرصد الحيادي، كما رأينا عند حامد طاهر، ذلك الرصد الذي يحاول الإفلات من تقديم وجهة النظر، وإنما يمكن الإمساك بوجهة نظره المرتبطة بالتعاطف مع هذا النموذج الأنثوي المعبر عن السقوط والتهميش، يقول أمل دنقل [٢١]:

حين التقينا: لم تسل من أنت

أو من أين؟
وقبلتنى خلسة ونحن فى المترو....
محاصرين... واقفين!
وقبلتنى وأنا أخرج مفتاحى.......
أمام غرفتى الفقيره!
وقبلتنى.... حينما أغلقت الباب وراء ظهرها..
لامعة العينين
****

لا نهدها اليمامة التى تهم بانطلاقها
ولا انحسار الثوب فوق ساقها
هو الذى حاصرنى فى الجسد – الجزيره
لكنه.. شئ بها... كأنه اليتم..
كأنه الفرار..

إن هذا التعاطف الذي تجلى في نهاية الاقتباس، ربما يكون مرتبطا بتلك المزاوجة الخاصة في استخدام ضميري الغياب والتكلم، وهذه المزاوجة أوجدت بشكل ما ظهورا لوجهه النظر، التي رصدت جانبا مهما لتلك المرأة، الباحثة عن العطاء، وعن يد تكفكف غربتها الموحشة، ومن ثم وجدنا ذلك الانزواء أو ذلك التمسح، بالسارد الفعلي في النص.

ويبدو أن هذا التوجه الخاص بزاوية الرصد أو الرؤية، كان فاعلا في رصد جزئيات بعيدة عن السمات الجمالية المعهودة، التي تشد الفرد العادي إلى هذه النماذج، بداية من طبيعة النهد، أو انحسار الثوب، ولكن السمات التي جعلت التعاطف موجودا، جاءت مرتبطة بجزئيات خاصة وثيقة الصلة، بالغربة أو الفرار، من واقع جامد لا يلين.

إن حضور الذات من خلال ضمير التكلم، الذي قد يشير إلى وجهة النظر، كان سببا مباشرا في وقوف الرصد التمثيلي للواقع أو الإخباري في شعر أمل دنقل، عند حدود معينة، لأن هذا الحضور يجعل النص الشعري موزعا بين رصد الذات ورصد الآخر والتعبير عنه، ويتجلى هذا التوزع في قصائد عديدة لديه، منها (الموت في لوحات)، و(وبكائية ليلية) إلى مازن (أبو غزاله)، والتي يقول فيها(٢٢):

وكان يبكى وطنا.. وكنت أبكى وطنا
نبكى إلى أن تنضب الأشعار
نسألها أين خطوط النار....

إن التأمل في نسق الإخبار التقريري، الذي قدمناه لدى شاعرين، وهما حامد طاهر وأمل دنقل، يشير إلى أن ذلك التقرير وقف عند حدود الرصد، ولم يصل إلى تشكيل النموذج أو النمط، الذي قد يكون كاشفا عن كثيرين مشابهين له، وعللنا ذلك لدى حامد طاهر بمحاولته الإمساك بأكثر من خيط، يمكن أن يكون كاشفا عن طبيعة المكان، كما ظهر في قصيدة (شارع نوال)، بالإضافة إلى الاستخدام المقصود لآليات فنية، وهذا القصد يفقدها العفوية. أما لدى أمل دنقل، فإن السبب يأتي نابعا من الحضور الفعلي لصوت الذات، هذا الحضور يؤثر على تكوين النموذج، ويهشم تفاصيله..

ولكن تأمل شعر صلاح عبد الصبور، يمكن أن يشير إلى أن هذا المنحى الإخباري التقريري، أخذ ملامح أكثر تميزا، يمكن أن نطلق عليها تشكيل النموذج الكاشف، وتشكيل النموذج وثيق الصلة بتغير زاوية النظر أو الرؤية من الاهتمام بالذات إلى الاهتمام بالآخر والوعى به، بوصفه وجودا مهما لاتتشكل ملامح الذات إلا من خلاله. فالقارئ لديوان صلاح عبد الصبور سيتوقف أمام قصائد عديدة تنتهج هذا المنحى مثل (الناس فى بلادى)، و(شنق زهران)،

و(موت فلاح)، و(مذكرات رجل مجهول)، وكلها قصائد تحاول الاهتمام بالآخر، والإخبار عنه بوصفه نموذجا لقطيع عريض من البشر.

وصلاح عبد الصبور في بنائه لنماذجه، يستخدم شكلين: الأول منهما يعتمد على تقديم صورة إجمالية للبشر الذين ينتمي إليهم النموذج، وينتقي بعد ذلك من هذا الشكل الإجمالي نموذجا، يكون ملامحه الخاصة، يتجلى هذا الشكل أو هذا النسق في قصيدة (الناس فى بلادى)[٢٣]، فبعد تقديم صورة إجمالية ينتقي منهم نموذجا:

وعند باب قريتى
يجلس عم مصطفى
وهو يحب المصطفى
وهو يقضى ساعة بين الأصيل والمساء
وحوله الرجال واجمون
يحكى لهم حكاية... تجربة الحياة
حكاية تثير فى النفوس لوعة العدم

وإذا كانت القرية نموذجا لكل القرى المصرية، فإن (عم مصطفى) نموذج لكثيرين مثله، ومن خلال النص القائم على نسق الإخبار التقريري، تتشكل ملامح هذا النموذج من خلال المعرفة التي يقدمها للآخرين. ومع أن هذا النموذج يأتي مرتبطا في الاساس بمحاولة رصد الآخر، فأنه لم يأت بريئا من حمل دلالات واضحة مرتبطة بصوت الشاعر، وذلك من خلال الإشارة إلى السؤال الوجودي الذي أرق الشاعر، وتجلى لديه بأشكال مختلفة، من خلال كلمة (العدم) التي وردت في الاقتباس السابق أو من خلال السؤال الذي جاء على لسان النموذج:

ما غاية الإنسان من أتعابه؟ ما غاية الحياه؟

يا أيها الإله!!

إن هذا السؤال الوجودي، يطل على لسان النموذج، ولكنه مرتبط بصوت الشاعر، فشعر صلاح عبد الصبور وأدبه – كما يقول محمد بدوي – يدعمان موقفا إنسانيا، ينحو منحى الاحتفال بالمصير الإنساني، وعذابات الناس المختلفة)[٢٣].

أما الشكل الأخير في تشكيل النموذج لدى صلاح عبد الصبور، فيرتبط بتخلصه من المقدمة الإجمالية التي كانت تسبق دخوله إلى نموذجه، فنراه يدخل إلى نموذجه مباشرة دون مقدمة إجمالية للانتقاء، كما في (شنق زهران) و(موت فلاح).

ففي (شنق زهران) حاول أن يقدم نموذجا لهذا الفلاح الريفي، من خلال تقديم صورة إجمالية لا تقوم على التتابع السردي، وإنما تقوم على الاختيار الكاشف، فهو يستخدم الكلام السائد بين الناس في القرية، فهناك الكلمات العامية، والصور الدالة، على البيئة القروية، كل هذا في أسلوب تقريري خبري، لا يحاول التماس الاستعارة، وقد يكتفي في بعض الأحيان بالتشبيه البسيط، يقول صلاح عبد الصبور[٢٤]:

كان زهران غلاما
أمه سمراء.. والأب مولد
وبعينيه وسامه
وعلى الصدغ حمامه
وعلى الذند أبو زيد سلامه
ممسكا سيفا، وتحت الوشم نبش كالكتابه
اسم قرية
(دنشواى)

إن النسق الإخباري واضح في ذلك الاقتباس، من خلال الابتداء بالفعل (كان) التي تشكل نسقا إخباريا كاشفا عن إضاءة جانب مهم من جوانب تكوين النموذج، حيث تظهر الأصول الخاصة الكاشفة من جهة الأم والأب أو الشريحة الاجتماعية. فتشكيل النموذج/ زهران في هذا النص وثيق الصلة بالواقع المحيط، الذي يقدمه في أنساق جمالية خاصة عن طريق رؤية المجموع لهذا النموذج، وارتباط حياتهم بحياته، ثم الارتداد لتصوير التكوين الاجتماعي والتكوين النفسي، وهذا الإلحاح يجعله (من خلال صورة الحمامه على الصدغ، وصورة أبي زيد سلامة، والإشارة إلى الوشم على الذراع، يقترب من النمط، على النحو الذي نظر له لوكاتش)[٢٥] .

وفي (موت فلاح) حاول صلاح عبد الصبور تشكيل نموذج، يمكن أن يكون رمزا لكثيرين غيره، وذلك في قوله[٢٦]:

لم يك يوما مثلنا يستعجل الموت
لأنه كل صباح، كان يصنع الحياة فى التراب
ولم يكن كدأبنا يلغط بالفلسفة الميتة
لأنه لا يجد الوقت

في السطور المقتبسة السابقة، تتجلى صفات ذلك النموذج، ذلك الفلاح البسيط الذي لم يشغله السؤال الوجودي، الذي كان يؤرق الشاعر من خلال إبداعه الشعري وكتاباته النثرية، والتي أشار فيها إلى توزعه بين الإيمان والإنكار، فالجزئية الأولى التي لفتت نظر الشاعر، وكونت – في الوقت ذاته – سمة من سمات النموذج، تتمثل في تلك المصالحة الخاصة مع الذات، وذلك التسليم الخاص بعيدا عن السؤال (الوجودي) أو السؤال عن الموت، بوصفه تجليا ملموسا، ويبرر النص ذلك التسليمْ بكونه شاهدا – من خلال عمله –على

الميلاد والموت كل يوم، ومن ثم لم يكن محتاجا إلى الفلسفة التي تؤرق صاحبها.

والمتأمل للنماذج التي قدمها صلاح عبد الصبور، يدرك أن هذه النماذج تكتسب قيمتها من عاديتها ومن تشابهها مع الآخرين، وارتباطها بسماتهم، (والشاعر إذ يفعل ذلك فإنه يقوم بنفي الأسطورة، وإثبات الواقعي البسيط)[٢٧]، الذي يعطي هذا العادي سمة النموذج.

إن هذا التوجه الخاص الذي يعتمد على نسق الإخبار من خلال رصد الواقعي أو تمثيله، أثر على اللغة الشعرية، وجعلها تعتمد على التقريري والبسيط والواضح.

*** التعويل على المشترك الإدراكي:**

إن قيمة التواصل بين الشاعر والمتلقي، كانت جزئية أساسية في ذلك السياق الحضاري، المرتبط بالعناية بالواقع، وبجزئيات هذا الواقع، فالشاعر كان مهموما، بالتواصل مع الجمهور، ومن ثم كان يلح على المشترك الإدراكي، الذي يعرفه – في الوقت ذاته – المتلقي، ولذلك نجد الشاعر يلح على القريب المفهوم، فجاءت اللغة قريبة من التقريري البسيط.

وهذا المشترك الإدراكي لقربه من المتلقي، ينفتح من زاوية أخرى على الإنساني في مداه الرحب، وهذا المدى الإنساني هو الذي يجعلنا نقف عند جزئيات، لا تخرق نسقا قد تم التعارف عليه، ومع ذلك نشعر بجمالها، وإذا توقف المتلقي أو الباحث ليبحث عن سبب الجمال، فلن يجد إلا قدرة الشاعر على اصطياد صورة شعرية وثيقة الصلة به، وبالمتلقي، وبالإنساني عموما، فحين يقول أحمد عبد المعطي حجازي في قصيدته (الأميرة والفتى الذى يكلم المساء)[٢٨]:

أعرفها، وأعرفه
تلك التى مضت، ولم تقل له الوداع، لم تشأ
وذلك الذى على إبائه اتكأ
يجاهد الحنين يوقفه
كان الحنين يجرفه
فهو أنا وأنت، والذين يحفرون تحت حائط سميك
لتصبح الحياة عش حب
به رغيف واحد، وطفلة ضحوك

سنجد أن الجزء المقتبس السابق يخلق داخل المتلقي نوعا من الإحساس بالجمال، ولكن تبرير هذا الجمال يظل بعيدًا بعض الشئ، لأن النص لا يبني وجوده على خرق مواضعة لغوية، أو استعارات لافتة للنظر، وإنما النص يبني اختلافه من ارتباطه بالآخرين، خاصة إذا استحضرنا السياق الحضاري، الذي يشير إلى مد اشتراكي معين يظهر من السطور الشعرية، واستحضرنا – أيضا – طبيعة النص بشكله الإجمالي، انطلاقا من حركة المعنى، التي تنطلق من تصور يرى أن الكتابه يمكن أن تكون فاعلة في خلخلة النسق الطبيعي للطبقات. وتلح قيمة التوحد و المشاركة في النص المقتبس السابق على جزئيات مهمة، منها حاجة الإنسان – الشاعر وآخرين بالضرورة – إلى الحب وإلى الخبز، وهذه الحاجة وثيقة الصلة بجزئيات آخرى مرتبطة بالصراع الطبقي، الذي كان حائطا سميكا، يحاول الشاعر وآخرون ينضوون تحت شريحته الاجتماعية، إزالته، لكي تتحقق المساواة.

فالشاعر هنا يستند إلى جزئيات وثيقة الصلة بالمتلقي، ووثيقة الصلة بالإنساني في تجليه الرحب، منها الحب، والخبز، ومنها – أخيرا – طبيعة

الإنسان التي لا تقف ساكنة أمام واقعها الذي وجدت فيه، وإنما هى في صراع دائم، للوصول إلى نموذج متخيل.

ويمكن أن يكون شعر حجازي علامة بارزة على ذلك المنحى الخاص، الذي يلح – من خلال عنايته بالإنساني – على جزئيات مرتبطة بالاهتمام المشترك بينه وبين المتلقي، فتتشكل هناك حالة من الوحدة، والإحساس بطبيعة التجربة التي يمر بها الشاعر ويعانيها، يتجلى ذلك في قصائد عديدة، خاصة في ديوانه الأول (مدينة بلا قلب)، الذي يقدم شعرية فطرية، تعتمد على التدفق الفطري للموهبة، ففي قصيدته (إلى اللقاء) يقول[٢٩]:

يا ويله من ليله فضاء
ويوم عطلته
خال من اللقاء
يا ويله من لم يحب
كل الزمان حول قلبه شتاء

فإذا تأملنا ذلك الجزء المقتبس، سنشعر أنه يرتبط أساسا بالاهتمام بجزئية إنسانية مررنا بها جميعا، وهى جزئية الانعتاق من الحب، وما يولده ذلك الانعتاق من فراغ وثيق الصلة بالشتاء والإحساس بالصقيع والثلوج، في مقابل الصيف، وما يحققه من ذوبان لهذه الثلوج، واحتدام للعاطفة. والنص يلح في بدايته على الخوف من النهاية والفراق، وكلمات الوداع، وهى تشكل منحى قريبا من المنحى الذي أشرنا إليه سابقا، فكأن المساء والفراق وألفاظ الوداع، تخرج السارد الفعلي في النص من توحده بالكمال، الذي يتولد من الارتباط بالآخر المغاير.

إن الإلحاح على جزئيات وثيقة الصلة بالمشترك الإدراكي، له دور فاعل في وجود لغة خاصة تهتم بالتقرير والوضوح وبالاقتراب من المتلقي من

جانب، ومن جانب آخر تتيح للمتلقي الارتباط بالنص الشعري، وتجعله يحقق التواصل المنشود.

وربما يكون حامد طاهر أكثر الشعراء موضوع الدراسة اقترابا من حجازي في ذلك المنحى الخاص، الذي يعني بالوقوف عند جزئيات وثيقة الصلة بالمشترك الإدراكي، أو بالوعي المشترك بينه وبين المتلقي. والعناية بالوعي المشترك لدى حامد طاهر لا تأخذ منطقا كليا في التعامل مع الوعي المشترك الذي يربطه بالإنساني في مداه الرحب، كما رأينا عند حجازي، في توقفه عند حاجات إنسانية للإنسان مثل الحب والخبز، وتطلعه إلى سلطة نموذج متخيل، انطلاقا من إيمانه بقدرة الكتابة على التغيير، وإنما نجدها لديه مرتبطة بمحاولة تقريب شعوره وإحساسه، اللذين يستعصيان على التعبير والإمساك، فحين يقول في قصيدته (المساء الذى ألعنه)(٣٠)، في رثاء أمه:

لا الدمع فاض حين لفنى النبأ
ولا التوت فى الحلق لسعة الظمأ
وإنما وجدت كل شاهق أمام ناظرى ينكفئ

يشعر المتلقي أن الاتكاء على الوعي المشترك يرتبط أساسا بمحاولة تقريب إحساسه وشعوره بلحظة الفقد إلى المتلقي، فشعوره لم يكن شبيها بالمتوقع في ذلك المجال، فهو لم يفض دمعه غزيرا، حين عرف نبأ الموت، ولا التوت بحلقه لسعة الظمأ، وهذا الإحساس الخاص المباين عن توجه الآخرين حين يمرون بهذا الموقف كان بحاجة ماسة لتقريبه إلى المتلقي، ومن ثم كان لجوء الشاعر إلى جزئية لصيقة بوجهة نظر الطفل أو الفتى، وبوعيه الخاص في ذلك الوقت، الذي يرى أباه وأمه شيئين كبيرين وعاليين في الوقت ذاته، فالأب والأم – من وجهة نظر الطفل – يمثلان إطارا حاميا له، وسماعه لهذا النبأ، يمثل

خلخلة للمتعارف عليه في وعيه، ومن ثم فالسطر الأخير وثيق الصلة بكل طفل يفقد أباه أو أمه، لأنه يتخيل أن الموت لن يحترم هذا البناء الشامخ.

ويتكرر هذا التوجه الخاص في شعر حامد طاهر، المرتبط بالإلحاح على المتعارف، لتقريب إحساس يستعصي على الإمساك أو على التعبير، في قوله في قصيدته (باريس)(٣١):

تناول البسبور من يدى
قلبه على عجل
أومأ إلى أن أمر
أحسست أننى تركت مصر
ولست أدرى كيف غامت الصور
ولم أعد أذكر غير رعشة الأسماك فى الشباك
عندما تغادر النهر

فالقصيدة ترصد إحساسا خاصا، يرتبط بلحظة الاغتراب، وما يشيعه في النفس الإنسانية من أحاسيس متباينة؛ التي تستحضر صورا مختلفة في اللحظة ذاتها، ولكن اختيار الصورة التي تشكلت من خلال السطرين الأخيرين اختيار مقصود، لتقريب طبيعة الإحساس الذي يمر به السارد الفعلي في النص إلى المتلقي، والشاعر هنا يتكيء على صورة واضحة لدى المتلقي، ولها رصيد قوي في الشعور الجمعي، فهى صورة ترتبط بالموت أو بالإحساس بالموت، الذي بدأ يشعر به، لأنه ترك وطنه، الذي كان فيه آمنا، مثلما كان السمك آمنا في الماء، الذي يمثل موطنه الطبيعي الذي يمنحه الحياة.

الاهتمام باليومي:

ربما كان الاهتمام باليومي جزئية أساسية، وشكلا أساسيا لإثبات تحول الوعي من الداخل إلى الخارج، لأن رصد اليومي يجعل الذات تدرك أنه لا وجود لها خارق السياق العام. وقد تجاوب مع هذا المنحى من الاهتمام باليومي، وجود نسق تقريري، يمكن للمتلقي أن يلمحه بسهولة، لأن الإلحاح على اليومي جاء مرتبطا باستخدام لغة تقترب من لغة الناس، وفي سبيل تحقيق ذلك، نجد الشاعر يكون قصيدته من كلمات تجري على ألسنة الناس وتعبيرات دارجة، ويلجأ إلى اللغة التقريرية بحيث تخلو القصيدة من الصور والاستعارات اللافتة للنظر.

ويعتبر صلاح عبد الصبور أول شاعر عربي دخل بالقصيدة العربية هذا المنحى الخاص، يتجلى ذلك في قصيدة الحزن، التي كانت مثار جدل بين النقاد، حيث يقول(٣٢):

يا صاحبى إنى حزين
طلع الصباح فما ابتسمت ولم ينر وجهى الصباح
وخرجت من جوف المدينة أطلب الرزق المتاح
وغمست فى ماء القناعة خبز أيامى الكفاف
ورجعت بعد الظهر فى جيبى قروش
فشربت شايا فى الطريق
ورتقت نعلى
ولعبت بالنرد الموزع بين كفى والصديق
قل ساعة أو ساعتين
قل عشرة أو عشرتين
وضحكت من أسطوره حمقاء رددها صديق
ودموع شحاذ صفيق

وأتى المساء

فى غرفتى دلف المساء

والحزن يولد فى المساء لأنه حزن ضرير

ففي الجزء المقتبس السابق، سنجد أن هناك إلحاحا على (اليومي) و(المعيش)، والنص في إلحاحه على اليومي والمعيش، لا يقف عند الذاتي الضيق، وإنما يحاول الخروج إلى (ما هو إنساني عام، أي جعل ما هو مألوف محليا حاملا لرؤية فكرية وإنسانية كبيرة، من خلال اشتراكه الإنساني الكلي، مع ما هو عالمي)[٣٣] .

وحتى يتسنى لنا أن ندرك أن هذا الإصرار على تصوير (اليومي) يرتبط بفكرة إنسانية وبسؤال وجودي، يمكن أن نقف عند حدود الجزء المقتبس السابق، ونحاول تحليله. فالنص يبدأ من خلال الجملة التقريرية (ياصاحبى إنى حزين)، ويرتبط بها (طلع الصباح ولم ينر وجهى الصباح). وهنا إشارة إلى أن الحزن ميراث وإحساس داخلي، والسطران الأول والثاني يقعان في دائرة المشهدية الخاصة. وتأتي السطور الشعرية التالية من الحركة الفعلية للسارد مرتبطة في الأساس بالفعل لدى كل توجه في بداية كل سطر شعري (خرجت – غمست – رجعت – شربت – رتقت – لعبت – ضحكت) وتكرار هذه الأفعال في بداية كل سطر شعري يشير إلى نوع من الحركة، وإلى نوع من التتابع والتعاقب السردي، فهذه القصيدة (تحاول ما أمكنها الاستغناء بالحكاية عن توليد الاستعارات، وأنواع المجاز الاخرى، ثمة دخول في مغامرة التخلي عن العناصر التي شكلت جوهر شعرية القصيدة العربية الحديثة، والاكتفاء بالعنصر الموسيقي، مضافا إليه بعض عناصر السرد)[٣٤] .

ويمثل كل فعل من هذه الأفعال بداية حركة أو توجه من السارد، وذلك حتى يستطيع التغلب على هذا الحزن، فالخروج في الأساس مرتبط بالبحث عن

الرزق، ويأتي السطر التالي من خلال الفعل (غمست) في ماء القناعة خبز أيامي الكفاف، ليشير إلى حالة من حالات الرضا الجزئي، التي تتماس مع فعل الرجوع بالقروش القليلة.

إن الحركات التالية تتأثر - بالضرورة - بنهاية رحلة الرزق المرتبطة بالقروش القليلة، التي حصل عليها، من خلال فعل شرب الشاي، ورتق النعل، وتبدأ فكرة الإلحاح على اليومي في أخذ ملامحها، من خلال إكمال عناصر المشهد الصوري، بلعب النرد، والارتباط بالجو الحياتي المعيش، القائم على الحوار ومراقبة الآخر.

إن النص يمثل سيرة ذاتية للكائن العادي، ومن ثم سنجد ذلك الاحتفال باليومي بداية من اللجوء إلى لحظة البداية، التي تمثل لحظة النهاية في الوقت ذاته، والمرتبطة بالصباح ومرورا بالإلحاح إلى أن أثر الليل المرتبط بالحزن ما زال مسيطرا، بالرغم من حضور النهار، ومن ثم تتوالى الحركات بداية من فعل الخروج والرضا بالمتاح، ويتجاوب مع العناية باليومي الإلحاح في بعض الأحيان على التفاصيل التي يمكن تجاهلها في أحيان آخرى، لكن الالتفات إليها يكون مهما، لإضافة دلالات ضرورية، يتجلى ذلك حين نتأمل السطور الشعرية التي مثل كل سطر فيها توجها حركيا خاصا، والسطور الآخرى التي تمددت بنائيا، وهى لم تتحقق إلا في جزئيتين: الأولى (ولعبت بالنرد الموزع بين كفى والصديق - قل ساعة أو ساعتين - قل عشرة أو عشرتين)، والآخرى (وضحكت من أسطورة حمقاء رددها صديق - ودموع شحاذ صفيق)، فالعناية بالتفاصيل من خلال هذا التمدد التركيبي، لا تأتي عارية من الدلالة، فالجزئية الأولى تحمل نسقا يوميا متتاليا يبدأ من لحظة البداية التي تفتح باب الحزن المنتظر والمنتظر، والجزئية الآخرى تضعنا وجها لوجه مع خيار الشاعر الذي يحتفي بالذاتي والموضوعي في آن.

إن الاقتباس السابق يغلق فضاء الرحلة اليومي من خلال (وأتى المساء – في غرفتي دلف المساء – والحزن يولد في المساء لأنه حزن ضرير)، وكأن الحركات المتوالية النهارية والتي تحاول استنطاق اليومي، وإدخاله في شبكة علاقات سردية، كلها كانت محاولات لوضع قشرة رهيفة على جرح التوحد مع الذات أو العودة إلى الذات مع المساء، وكأن هذه الحركات المتوالية كانت محاولة للاندماج، حتى يخفت الإحساس بالحزن قليلا.

القصيدة – في الجزء المقتبس السابق – لم تفصح عن سبب الحزن، الذي يأتي من مواجهة الذات ليلا، ولكن الوقوف عند قوله (حزن ضرير)، وقراءة النص كيانا كاملا، سوف يشيران إلى أن الحزن مرتبط في الأساس بسؤال وجودي، ذلك السؤال الذي أرق الشاعر، وظهر متجليا في قصائد عديدة، مثل مقارنته بين تشتته، وبين يقين الفلاح البسيط في (موت فلاح). ويشير صلاح عبد الصبور إلى شئ شبيه من هذا التفسير حين قال في كتابه حياتي في الشعر (كنت أريد أن أقدم صورة لحياة تافهة تنطلق في الصباح وراء فتات العيش، وتقضي أصيلها في ممارسة السخف، والابتعاد عن جوهر الحياة، كل ذلك مقدمة لأحزان الليل، التي لا يستطيع الإنسان في وحدته أن يهرب منها)[٣٥].

فالعناية باليومي في شعر صلاح عبد الصبور – وإن تجاوب معها ظهور نسق تقريري يرتبط باستخدام اللغة – لم يكن توجها مقصودا لذاته، وإنما كان المقصود منه، محاولة بناء نسق يومي نهاري للاستقواء أمام الليل ووحدته، وأمام الأسئلة الوجودية.

مع حامد طاهر، تأتي قصيدة اليومي لترتبط بإشكالية أخرى بعيدة عن السؤال الوجودي، الذي وجدنا صداه واضحا لدى صلاح عبد الصبور، فاليومي لديه ينحو منحى الآلية المرتبطة بموظف صغير طحنته الظروف الخاصة، والآلية لديه شكلت ما يمكن أن نسميه البناء الدائري للنص الشعري، حيث تكون

نقطة البداية هى نقطة النهاية، وبين النقطتين ترصد القصيدة ما يمر به السارد في رحلة السعي النهارية، من تجارب، قد تكون إشكاليات عاطفية وإشكاليات حضارية مرتبطة بالتكوين الاجتماعي والثقافي. يتجلى ذلك حين نعاين قصيدة (السابعة دائما) التي يقول فيها(٣٦):

يدق (المنبه) فى السابعه
فأفتح عينى من حلم ليل ثقيل
وأسحب من تحت بابى الجريده
فتمسحها نظرة خاطفه
يحدثنى الحظ عن صفقة رابحه
وأنى أوفق فى جانب العاطفه
ولكننى أحمد الله
حين أشد قميصى فألقاه
لم تتسخ بعد ياقته الناصعه

إن رصد اليومي يبدأ من لحظة الصحو المرتبط بصوت المنبه، الذي يشير إلى يوم جديد، شبيه بالسابق، واللاحق، لأن وجود رد الفعل من جانب السارد الفعلي في النص يأتي بشكل يومي متوال، وكأنه أصبح عادة من خلال تكرار الأفعال ذاتها بشكل يومي. وتأتي الأفعال (أفتح – أسحب – تمسحها – يحدثنى) لتشير إلى توجه خاص مرتبط بالسارد الفعلي في النص، فحين يقول (فأفتح عينى من حلم ليل ثقيل)، سنجد أن المتلقي سيدرك أن هناك حالين يمر بهما السارد، بحيث يغدو النهار في الأولى معادل المعاناة، وبداية للسعي، وبداية للنزف الذي يعانيه كل يوم، بينما تأتي الآخرى مرتبطة بالليل، الذي يصبح معادل عودة إلى الذات، ومعادل ارتباط بالحلم، نظرا لجفاف الحياة النهارية. وهذا العودة إلى الذات ليست مرتبطة بسؤال وجودي، كما رأينا عند صلاح عبد

الصبور، وإنما هى مرتبطة بمعاينة الأحلام والاقتراب منها، وقياس مدى المتحقق منها، بعد محاولة السعى النهارية، وإن كان الوصف الذي قدمه النص الشعري للحلم (ثقيل)، يشير إلى أن الاقتراب من الأحلام، التي تشكل سلطة نموذج متخيل لم يتحقق.

وهذا الفهم ربما يجعلنا ننظر إلى الأفعال التي تتوالى بعد ذلك نظرة خاصة، فالارتباط بالجريدة ليس مرتبطا بمعاينة الواقع بشكل إجمالي، وإنما مرتبط بمعاينة جزئية وثيقة الصلة بالفردية، حيث ترتبط بالسارد الفعلي للنص، فمعاينة الحظ في الجريدة، والتركيز عليه، كأنه فعلي آلي، يشير إلى تكوين خاص، يرتبط بالبعد عن التحقق المنتظر، فالارتباط بالحظ يشير إلى نمط من الشخصيات لا تنتهج الفعل أو الإقدام سلوكا للتغيير، وإنما تنتهج الانتظار فعلا لتغيير واقعها الفردي.

والتمدد التركيبي في النص الشعري، لا يقف عند حدود تكوين البطل أو السارد الفعلي في النص الذي يشير إلى طبيعة تركن إلى السكون والانتظار، وإنما تأخذ مدى أوسع، من خلال الإلحاح على جزئيات وثيقة الصلة بطبيعة اليومي لديه، ووثيقة الصلة بالتشظي النهاري الذي يعانيه، ومن ثم فالإلماح إلى الصفقة الرابحة، وإلى التوفيق في جانب العاطفة من بين اختيارات عديدة قد تكون متاحة، يشير إلى وضع السارد الفعلي في النص في سياقين فاعلين في تكوين يومياته، فهو ينتظر الصفقة الرابحة، التي تشير إلى وضعه في حالة اقتصادية معينة، وهو ينتظر – أيضا – التوفيق في جانب العاطفة، وهما جزئيتان تشكلان سلطة نموذج متخيل، يرتبط بالحلم، وينأى عن التحقيق.

والإشارة إلى كونهما منطلقين يشكلان سلطة نموذج متخيل، قد تكون مهمة، لفهم (الحمد) الذي يأتي بعد معاينة القميص الذي لم تتسخ ياقته، فهذا

الحمد يرتبط بالواقعي الذي يحاول تغييره، فنصاعة ياقة قميصه، هى التي ستمنحه الفرصة لمعاينة اليومي، الذي يمثل مرحلة سعي، ومحاولة للاقتراب.

ومع بداية المقطع الثاني، سوف تبدأ الإشكاليات التي تواجه الفرد البسيط، أو السارد الفعلي في النص في التشكل، تلك الإشكاليات التي أبرق عنها في المقطع الأول بشكل إجمالي. ففي المقطع الثاني، سوف تبدأ ملامح النسق التكويني الفاعل، في تشكيل مرحلة السعى النهارية:

أجئ المحطة.. أحشر نفسى بين الزحام
أدافع رائحة الواقفين،
أفكر كيف تسير بنا المركبه
وحين تلوح.. أهب بكل اندفاعى منتزعا مقعدا
وبينا أعالج أنفاسى المجهده
أشاهد جارتى الجامعية تصعد، هادئة وادعه
على صدرها تستريح الكتب
وفى شعرها وردة يانعه
أسارع أمنحها مقعدى
لتمنحنى بسمة رائعه

تبدأ عملية السعى النهاري من خلال دخول السارد إلى نسق شبيه بالآخرين، من خلال مجموعة أفعال متوالية (أجئ – أحشر – أدافع)، وكلها أفعال تشير إلى المجهود الجسدي، وتشير إلى المعاناة التي يمر بها كل يوم، ولكن حركة المعنى لا تكتفي بالإشارة إلى هذا المجهود الجسدي، وإنما تدخل بنا إلى جزئية مهمة، يمكن أن تشير إلى غربة حضارية، وتشير إلى نسق ثقافي واجتماعي خاص، من خلال قوله (أفكر كيف تسير بنا المركبة)، وهو سؤال ربما يلجأ إليه أناس يشعرون بمعاناة ذاتية أمام الآلة، وقد طور حامد طاهر هذا

التوجه الذي يشير إلى غربة حضارية أمام الاختراعات الحديثة في ديوانه (قصائد عصرية)[٣٧] .

إن الإشارة إلى جزئيتي المعاناه الجسدية والذهنية مهمة، بالإضافة إلى جزئية الصراع مع الآخرين من خلال فعلي (أهب – أنتزع) لأن الشعور بحجم المعاناه سوف يكون دالا على جزئية مهمه من جزئيات هذا التشظي اليومي، والاندحار تجاهه، وهى جزئية العلاقة بالآخر المغاير، بعد أن ألمح إليها بشكل عام في المقطع الأول.

فحجم المعاناه الناتجة عن التعب الجسدي والذهني والصراع، سوف يشير – بالضرورة – إلى تغير في قسمات الوجه والهيئة، وهذه الصورة سوف تتباين مع صورة الآخر المغاير، وصورة هذا الآخر الأنثوي، التي تتشكل من خلال الألفاظ (هادئة – وادعة– والوردة اليانعة). فهذا التباين يشير إلى أن هذا السعى النهاري لم يكن إلا محاولة للاكتمال والتوحد بالآخر، لأن منح المقعد له بهذه الصورة المبنية على السرعة، ينم على حاجة شديدة لإيجاد مساحات خاصة للتوحد، يحاول الشاعر من خلالها أن يتغلب على حاجته إلى هذا التوحد، ولو كان هذا التوحد ماثلا عند حدود البسمة الرائعة، التي تقلل – ولو بشكل جزئي – من حدة اغترابه.

إن النص الشعري في المقطع الثاني يدخل بنا إلى الجزئية الأولى، التي كانت سببا في اندحار السارد الفعلي وتشتته وتشظيه، وتتشكل ملامحها من خلال الغربة الحضارية، المرتبطة بالحاجة إلى التوحد بالآخر.

والنص الشعري، لا يقف عند حدود هذه الجزئية، بل يدخل بنا من خلال المقطع الثالث إلى جزئية آخرى، مرتبطة بطبيعة الموظف الصغير، الذي يؤدي عمله بآلية، انطلاقا من موت أحلامه، وانعتاقه من ارتباطه بالقادم وانتظاره:

وفى (المصلحه)
أعيش بكفى وعينى بين الدفاتر
ليس لهم غير هذا......... لدى
مئات المطارق تهوى على كل حلم جميل
ويخنقني أن دينى ثقيل
خطاب أبى عن ضرورة إرسال بعض النقود
حذائى الجديد يؤجل للمرة الرابعه.

إن الدخول بشكل مباشر إلى العمل، وإلى رصد آليات وجزئيات هذا العمل، يشير إلى شيئين مهمين: أولاهما أن الشاعر في بنائه لنصه الشعري، الذي ينتهج آلية سردية تحاول الابتعاد عن الاستعاري اللافت، لا يقدم سردا متناميا في خط تصاعدي، وإنما ينتقي الجزئيات الفاعلة، التي أوجدت ذلك التشتت، وكانت الجزئية الأولى ماثلة في الغربة الحضارية المشفوعة بالحاجة إلى التوحد بالآخر، وأخراهما أن جزئية التوحد الجزئي التي رأينا صدى له في نهاية المقطع الثاني، لم تقض تماما على هذا الاندحار وإن ساهمت في تقليل حدة الشعور به.

وفي المقطع الثالث، تبرق جزئية جديدة وأصيلة، ووثيقة الارتباط باليومي على اختلاف هيئاته وأشكاله، وهى جزئية الآلية، وهى تتجلى في قوله (ليس لهم غير هذا لدى) وهذا يشير إلى موظف يؤدي عمله بشكل آلي، لأن هذا السارد فقد ارتباطه بالمتخيل والانتظار، من خلال موت الأحلام والآمال، وثمة صور جزئية أسهمت في تكبيل الشعور بقيمة الأحلام والمتخيل، من خلال الإلماح إلى الدين الثقيل، وخطاب الأب الذي يشير إلى الحاجة، والحذاء الجديد الذي يؤجل للمرة الرابعة.

إن تأمل المقطعين الثاني والثالث، سوف يشير إلى إشكاليتين أساسيتين أسهمتا بشكل أساسي في ميلاد اليومي على هذا النحو لدى حامد طاهر، ومن خلال الغربة الحضارية المشفوعة بالحاجة إلى التوحد بالآخر المغاير، ومن خلال الآلية المرتبطة بالموظف الصغير، الذي فقد التعلق بآماله، وهذه صورة بشكلها الإجمالي ترتبط بالإحباط والانحدار، أمام واقع لا يرحم، ومن ثم كانت هناك حاجة ملحة، لهدهدة الشعور بالإحباط واليأس، ولهذا نجد حركة المعنى تتجه اتجاها خاصا، قد يبدو للوهلة الأولى بعيدا عن ذلك الرصد اليومي والحياتي المرتبط بالسارد،ولكن تأمل هذا المقطع الشعري، سوف يشير إلى أنه توجه نابع من حركة المعنى، المرتبطة بالبحث عن توجه يهدهد هذا الشعور بالانحدار، ويعطيه القدرة على الاستمرار مع وجود الألم اليومي:

أحبك يا قاهره
أحبك شوارعك الواسعه
أحب ميادينك الفاخره
مقاهيك نسوتك الفاتنات
يضيقن خطواتهن، ويفهق منهن أغلى العطور
أحبك.. ولكن رأس يدور

إن الوقوف أمام هذا المقطع سوف يشير إلى تحول في زاوية الرصد، فإذا كان السارد الفعلي في المقاطع السابقة، يرصد اليومي وهو داخل فيه، فإنه في ذلك المقطع يرصد اليومي بزاوية ووجهة نظر المراقب، التي تشير إلى الشوارع الواسعة والميادين الفاخرة، والمقاهي، والنساء الفاتنات، فهذه المراقبة – ولو من بعيد ـــ تقلل إلى حد ما الإحساس بالانحدار والتشظي، وتثبت له أن التواصل سيظل حاضرا ومشروعا، ولو عن طريق المراقبة، التي يمكن أن تكون بداية لنسق المشاركة.

ويأتي المقطع الأخير، بعد أن قدمت حركة المعنى، إشكاليتين أساسيتين تمارسان وجودهما في تشكيل اليومي، بالإضافة إلى محاولة الهدهدة عن طريق المراقبة، لكي يغلق الدائرة اليومية، من خلال قدوم الليل، لتبدأ مرحلة جديدة مرتبطة بمعاينة الذات والأحلام:

مع الليل.....
تأوى خطاى إلى الحجرة القابعه
عشائى خبز وجبن
وبعض الفواكه.... آكلها قارئا فى كتاب عن الحب
أو عن مغامرة ضائعه
يغالبنى النوم
تضبط كفى المنبه
للساعة السابعه

إن إغلاق الدائرة يأتي مع قدوم الليل، الذي يكون له تأثير خاص على السارد، وعلى بداية اختفاء حدة الصراع، التي رأيناها واضحة في نسق السعي النهاري، مما يشي بوجود حالة من التوحد بالليل، الذي يفتح التوحد مع الذات، وإذا كان المد في كلمة (خطاى) يوحي بشدة الصراع النهاري، فإن المتلقي يشعر بنوع من المصالحة بين السارد وذاته، ونوع من الرضا، بالرغم من الجزئيات البسيطة التي ذكرت مثل الخبز والجبن والفاكهة، وكأن التوحد بالذات، وبعالمها المملوء بالأحلام، كون سياجا حاميا له من الالتحام بالواقع اليومي السابق، الذي يتجدد كل صباح.

وفي قصيدة (الطريق إلى السيدة) للشاعر أحمد عبد المعطي حجازي[٣٨]، يتجلى اليومي بشكل مغاير عن النسقين السابقين، لدى صلاح عبد الصبور، وحامد طاهر، فاليومي لديه يرتبط بحدة المفارقة بين وعي معرفي فطري يرتبط

بعالم القرية، ووعي تجريبي يرتبط بالمدينة، وقد تتشكل هذه المفارقة في إطار ثنائية آخرى ترتبط بالمثال والواقع، فالنص يشير إلى غربة حضارية خاصة، فالسارد قادم من الريف ومملوء بأسس وخلفية معرفية تحفظ له هدوءه واتزانه، ولكن وجوده في المدينة خلخل هذه الأسس، وتلك القيم، ومن ثم اختفى الهدوء والاتزان، مما يجعل المتلقي يشعر بهذا الضياع:

يا عم
من أين الطريق؟
أين طريق السيده؟
أيمن قليلا ثم أيسر يابنى
قال ولم ينظر إلى!

إن ملامح الضياع نابعة من عدم المعرفة، ولذلك كان لجوء السارد الفعلي إلى السؤال مبررا، وارتباط السؤال بالنداء (يا عم)، يشير إلى نسق تكويني يرتبط بالريف، وتكرار السؤال على هذا النحو غير المتوازي، يشير إلى حالة خاصة يمر بها السارد، فهى تشير في الصورة الأولى للسؤال إلى عدم المعرفة بشكل إجمالي، داخل هذا الواقع الجديد، بينما في الصورة الآخرى من السؤال فتشير إلى عدم المعرفة في شكلها الخاص، وهذا التوجه الثنائي يعمق الإحساس بالضياع. وتأمل الإجابة بهذا الشكل الحيادي، الذي لا يحتوي على أي نوع من أنواع التعاطف مع الغريب،يشير إلى أولى سمات المدينة وطبيعة أهلها التي ترتبط بالإجابة عن المطلوب دون زيادة، أو دون إبداء أي نوع من أنواع التعاطف، وترتبط – أيضا – باهتمام أهلها بأنفسهم، فليس هناك شئ له قيمة من وجهة نظرهم خارج حدود ذواتهم، ويتجلى ذلك واضحا بعد الإجابة عن السؤال بشكل حيادي، في قوله (قال ولم ينظر إلى)، وكأن السارد الغريب، كان بحاجة إلى من يعي أعماق حالته الخاصة.

إن عدم المعرفة بشكلها الإجمالي وشكلها الخاص، اللذين يولدان ويعمقان الإحساس بالضياع، بالإضافة إلى الإجابة الحيادية، التي لم تشر إلى تعاطف، ولدت في الجزء التالي من النص نوعا من الغنائية البائسة، التي تفتح أمام المتلقي الباب للشعور باليومي وتجلياته الخاصة، وأسبابه:

وسرت يا ليل المدينه
أرقرق الآه الحزينه
أجر ساقى المجهده
للسيدة
بلا نقود جائع حتى العياء
كأننى طفل رمته خاطئه
فلم يعره العابرون فى الطريق
حتى الرثاء.

وملامح الغنائية البائسة، المرتبطة بالأنين المكتوم، يمكن استبيان وجودها من خلال التوقف عند أصوات معينة كررت بشكل لافت مثل اللام والراء والنون، وكلها أصوات تشحن النص بالجو الغنائي الحزين بالإضافة إلى القافية الساكنة، التي يمكن للمتلقي أن يلمح وجودها البارز على مدار النص في شكله الإجمالي، فهذه القافية تشعر المتلقي أن هناك انهزاما ما، وأن هناك واقعا أقوى وجودا وأكبر سلطة، يمارس تأثيرا على السارد الفعلي، فيقف عند حدود التقييد غير قادر على النفاذ أو الحوار.

وتأمل المقطع دلاليا يمكن أن يكشف عن مجموعة صور جزئية، بداية من (رقرقة الآه الحزينة)، ومرورا بقوله (أجر ساقى المجهده)، التي تضع التعب الجسدي في بؤرة التركيز، وانتهاء بصورته المهمة في ذلك السياق والتي تجعل لانشطاره أو لضياعه وقعا خاصا، في قوله (بلا نقود جائع حتى العياء)، وهى

صورة إجمالا تغلق كل منافذ الخروج من ذلك الواقع المظلم، وتقديم (بلا نقود)، له دلاله خاصة، لأن وجود النقود ربما يهشم قيمة الجوع التي جاءت تالية، وفقدان الرفيق له دور فاعل في ذلك السياق، لأن وجوده ربما يقلل حدة الإحساس بتلك الحالة الخاصة.

إن تقديم هذه الصورة الجزئية، والمرتبطة بالسارد الفعلي في النص، له دوره الفاعل بوصفه مقدمة تفصيلية وكاشفة عن الصورة الصادمة، التي سوف ينتهي إليها المقطع دلاليا في نهاية المقطع، وهى صورة الطفل الذي رمته الخاطئة، ولم يعره الناس أي اهتمام.

والصورة حين نتأملها في شكلها الإجمالي، سوف تشير إلى مفارقة حادة، وشعر أحمد عبد المعطي حجازي بشكل إجمالي، وثيق الصلة ببناء المفارقة، التي تلح على وتر إنساني له وجيبه الخاص، (انطلاقا من أن الشاعر – على حد تعبير روبرت وارين – يختبر رؤيته بإحالتها أو إرجاعها إلى نيران المفارقة، آملا من خلال ذلك في أن تطهر أو تهذب النيران هذه الرؤية)[٣٦].

فالصورة التي قدمت للسارد بداية من الصور الجزئية، وانتهاء بالصورة الصادمة التي تشكل محور المفارقة، صورة – بالضرورة – تستوجب التعاطف، ولكن رد الفعل المرتبط بالمدينة – أو أهل المدينة على نحو أوضح – يشير إلى نسق مباين للتوجه المتوقع من السارد الفعلي في النص، فهو ينتمي إلى معرفة فطرية، وأهل المدينة ينتمون إلى نسق انعزالي، لا يهتم الفرد منهم، بما هو خارج ذاته، فالمفارقة تتولد بين المتوقع، والواقع الحقيقي.

والمفارقة الحادة بين المتوقع من سارد ينتمي إلى نسق معرفي فطري، وبين الحادث بالفعل، تمارس دورها في استمرار هذا النسق الخاص بالغنائية البائسة، التي تتشكل في إطار جزئيات وثيقة الصلة باليومي:

إلى رفاق السيده
أجر ساقى المجهده
والنور حولى فى فرح
قوس قزح
وأحرف مكتوبة من الضياء
(حاتى الجلاء)
وبعض ريح هين، بدء خريف
تزيح ذيل عقصة مغيمه
مهومه
على كتف
من العقيق والصدف
تهفهف الثوب الشفيف
وفارس شد قواما فارعا كالمنتصر
ذراعه يرتاح فى ذراع أنثى كالقمر
وفى ذراعى سلة فيها ثياب

إن تكرار السطور الشعرية في بداية المقطع الثالث، دليل على استمرار الحالة التي أشرنا إليها سابقا، والتي ترتبط بالضياع والغربة، المشفوعين، بمواجهة نسق معرفي مغاير، عن تكوينه الخاص، ووجود هذه الحالة، واستمرار وجودها الفاعل، يشير إلى عمق التباين بين هذه الحالة التي يمر بها السارد وبين الأفق المحيط، الذي يتشكل في أنساق متجاوبة، من خلال صور جزئية، مثل النور بألوانه العديدة ، الذي يشكل قوس قزح، وحاتي الجلاء، وكلها صور يتحدد إطارها الدلالي، إذا استحضرنا صورة السارد السابقة.

ولكن التأمل يشير إلى تغير في زاوية الرصد، فبدلا من التعبير عن الذات، تتحول هذا الذات إلى مراقب للعالم الجديد، الذي يختلف عنه، فالنور

الذي يشكل قوس قزح وحاتي الجلاء، صورتان ترتبطان بعالم المدينة. ولكن حركة المعنى في إبراقها عن طبيعة اليومي في نص حجازي، لا تقف عند حدود الضياع أو الغربة المعرفية، لمعاينة نسق مغاير، وإنما تدخل من خلال نسق المراقبة التي أشرنا إليها سابقا، إلى معاينة جانب مهم، أسهم - بالضرورة - في تكوين الغربة المعرفية، وغياب التوحد الذي يمنح هذه الذات بعضا من اتزانها. وتأمل النص الشعري المعبر عن هذه الجزئية يشير إلى تغير في البناء الشعري، من خلال (الريح الهين)، التي تمارس تأثيرها في وجود حالة اتزان فطري نابعة من المراقبة، ولكن هذا الارتياح الفطري، لا يلبث أن يفصح عن مفارقة دالة، حين تنتقل المراقبة من مراقبة الآخر المباين إلى مراقبة الذات، في حالة مقارنتها بالآخر، فصورة الآخر من خلال الوقوف عند ألف المد في الكلمات (فارس - قواما - فارعا)، تشير إلى ارتفاع ما، ينظر إليه السارد انطلاقا من وضعه الخاص الذي تجلى في المقاطع السابقة، فالآخر يحقق توحده من خلال تناغمه وتوافقه مع الأنثى، التي يتأبط ذراعها، بينما الشاعر يحمل سلة فيها ثياب، ومن هنا تتشكل المفارقة، التي تشير إلى جزئية مهمة وأساسية، أسهمت في تشكيل التشتت والإحساس باليومي.

وإذا كانت حركة المعنى في المقاطع السابقة، تشير إلى جزئيات تمثل إشكاليات وثيقة الصلة بالسارد الفعلي في النص، ومن خلال الخلفية المعرفية، التي اصطدمت بواقع يهشم منطلقاتها، بالإضافة إلى جزئيات ترتبط بالحاجة إلى التوحد بالآخر والتناغم معه، فإن حركة المعنى بداية من المقطع الرابع، تتجه اتجاها مغايرا، يرتبط برصد المغايرة التكوينية لطبيعة المدينة وأهلها، وإذا كانت حركة المعنى قد ألمحت إلى شئ قريب من هذا التوجه في المقاطع السابقة، فإنها -هنا - تبدأ في تقديمها بشكل مباشر:

والناس يمضون سراعا

لا يحفلون
أشباحهم تمضى تباعا
لا ينظرون
حتى إذا مر الترام
بين الزحام
لا يفزعون
لكننى أخشى الترام
كل غريب ها هنا يخشى الترام
وأقبلت سيارة مجنحه
كأنها صدر القدر
تقل ناسا يضحكون فى صفاء
أسنانهم بيضاء فى لون الضياء
وجوههم مجلوة مثل الزهر
كانت بعيدا، ثم مرت، واختفت
لعلها الآن أمام السيده
ولم أزل أجر ساقى المجهده

بداية من هذا المقطع، ينتقل التركيز من الذات الشاعرة إلى المدينة وأهلها، فإذا كان المحرك في المقاطع السابقة يتمثل في الذات الشاعرة بالرغم من اندحارها وتشظيها، فإن المحرك هنا يتشكل من خلال سمات مرتبطة بأهل المدينة، ويأتي التوجه لمعاينة وعي الذات الشاعرة بهذه الجزئية في مرحلة تالية، بحيث تغدو منفعلة وليست فاعلة. وتتجلى أولى السمات المرتبطة بأهل المدينة، من خلال سمة الآلية، فكل واحد مشغول بذاته، وكأنها مركز الكون، ولا شئ يشغله طالما يقع خارج حدود ذاته، وتشير تقنية الحذف في قوله (لا

يحفلون) و(لا ينظرون)، إلى دلالة مهمة ترتبط بطبيعة النفي، لأن النفي أفاد مطلق الأمور التي يمكن أن تكون محل احتفال، ومحل نظر، مما يشير إلى أن الآليه أصبحت طبعا يستند إلى حالة معرفية تكوينية.

إن هذا الآلية الخاصة المنطوية على اهتمام خاص بالذات، يشير إلى تعاملهم بشكل آلي، مع جزئيات قد ينظر إليها السارد الفعلي في النص نظرة مغايرة لقدومه من حالة معرفية ترتبط بالفطرة، فهم – لتعودهم على الترام وعلى الحياة الآلية المرتبطة بواقع المدينة – لا يفزعون من الترام، الذي يمثل بالنسبة للسارد الفعلي في النص صورة مفزعة، وهنا قد يدخل بنا اليومي لدى حجازي – بالإضافة إلى الإشكاليات الآخرى – إلى نسق الاغتراب الحضاري.

والإيمان بوجود هذا النسق من الاغتراب الحضاري، قد يفسر الصورة التالية، التي تتجلى من خلال حركة المعنى، التي تحاول أن ترصد التباين الواضح بين السارد وبين أهل المدينة، فالسيارة (حين تكون صوت القدر) على حد تعبير النص الشعري، قد تشير إلى وعي فطري يفرق من كل ما هو حضري.

إن بناء المقطع الرابع يقوم على رصد المباينة بين السارد وأهل المدينة، بداية من الآلية، والانزواء خلف الذات، ومرورا بضحكاتهم الصافية، ووجوههم المجلوة مثل الزهر، وانتهاء بمعرفة وتحديد الهدف، وسرعة الوصول إليه، وحتى يكون التباين واضحا تأتي الجملة الآخيرة – ولم أزل أجر ساقى المجهدة – كأنها الناقوس الذي يعيد المتلقي إلى صورة السارد، التي أسست وشكلت في المقاطع السابقة.

إن تكرار الشاعر لقوله (ولم أزل أجر ساقى المجهده) يشير إلى ثبات في صورة السارد فلم تفلح المراقبة في هدهدة ذلك الشعور بالغربة والضياع،

وعدم التواصل، الذي شكلته طبيعة المدينة المنطوية على ذاتها، ومن ثم سنجد النص الشعري في المقطع الآخير، يبدأ بالإشارة إلى هذا النسق المرتبط بطبيعة المدينة، ثم ينطلق منه إلى محاولة التوحد بالشبيه والنظير:

والناس حولى ساهمون
لا يعرفون بعضهم لا يعرفون
هذا الكئيب
لعله مثلى غريب
أليس يعرف الكلام
يقول لى حتى سلام
يااللصديق
يكاد يلعن الطريق
ما وجهته ؟
ما قصته ؟
لو كان فى جيبى نقود
لا لن أعود
لا لن أعود ثانيا بلا نقود
يا قاهره
أيا قبابا متخمات قاعده
يا مئذنات ملحده
يا كافره
أنا هنا لا شئ، كالموتى، كرؤيا عابره
أجر ساقى المجهده
للسيده
للسيده

إن الإلماح إلى الجزئية الفاعلة في تشكيل طبيعة المدينة، التي ساهمت في تكوين اليومي وتشكيله لدى حجازي، كان له تأثير على توجيه حركة المعنى وجهة جديدة، ربما تكون فاعلة في هدهدة الإحساس بالغربة والاندحار، وذلك من خلال محاولة التوحد بالشبيه والنظير، طالما الوجه المقابل المباين، لا يشير إلى تواصل ما، مع القادم، وتتشكل سمات هذا الشبيه بداية من (الكئيب)، (والغريب)، اللتين تشيران، إلى صفتين تم تأسيسهما سابقا وإلصاقهما بالسارد الفعلي في النص، وتتوالى الصفات التي تجمعهما من خلال قوله (أليس يعرف الكلام – يقول لى حتى سلام)، لتشير إلى جزئية فقدان التواصل مع هذا الكيان الكبير، الذي ينتمي إلى حالة معرفية مغايرة.

وقد أفضت محاولة التواصل، التي انطلقت من المشابهة، إلى إحساس بعمق المعاناة التي يعانيها ذلك الشبيه، ومن ثم يتولد نوع من التعاطف من خلال التساؤل عن الاحتمالات التي ترتبط بقصته ووجهته، بالإضافة إلى نمو ذلك التعاطف حتى يصل إلى حدود نية المساعدة، التي يمنع تحققها عدم وجود النقود.

إن تلاشي التواصل مع الشبيه والنظير، بالإضافة إلى استحضار عدم التواصل مع ذلك الكيان الأعظم الممثل في المدينة، يشير إلى ديمومة الحالة واستمرارها، وهذا قد يكون مبررا للثورة العارمة التي رأيناها واضحة في نهاية النص، التي تتجلى من خلال الصفات التي يتم إسدالها عليها بداية من القباب المتخمات، والمئذنان الملحدة، والكافرة، ويمكن وضع هذه الصفات الموجهة إلى المدينة في إطار طبيعة تلقيها لذلك القادم، فالمدينة لم تقدر قيمته، فهو – في هذه المدينة – فقد وجوده واتزانه.

فاليومي في هذا النص الشعري مرتبط بجزئية الانتقال من نسق له سطوة معرفية فطرية، إلى نسق له سطوة معرفية تجريبية، وهذا الانتقال يشير

إلى شرخ قوي أو حاد يتشكل من طبيعة السارد الفطرية، وطبيعة المدينة المعرفية الخاصة، فهو في إطار سياقه المعرفي السابق، كان له وجود ملموس ومدرك، ولكنه بعد فقد اتزانه، بانتقاله إلى المدينة، أصبح كالموتي أو كلا شيء أو كالرؤيا العابرة، وكلها جزئيات تشير إلى طبيعة المعاناة أو سوء التكيف الذي يعانيه الشاعر، في التحامه بواقعه الجديد.

إن تجارب العناية باليومي السابقة، كلها ترتبط بالإشكاليات الذاتية، التي تولد الانحدار والتشظي في رحلة السعي النهارية، سواء كانت هذه الإشكاليات متعلقة بسؤال وجودي كما رأينا عند صلاح عبد الصبور، أو بآلية الموظف البسيط كما وجدنا عند حامد طاهر، أو بالتحول المعرفي من سياق فطري إلى سياق تجريبي عند أحمد عبد المعطي حجازي. ولكن تأمل هذا النسق لدى أمل دنقل، سوف يشير إلى أن هذا النسق لديه قد مر بمرحلتين، الأولى ترتبط بمعاينة الذاتي الفردي، وبرصد القنوط والموت والتصلب، والوقوف في حدود دائرة مغلقة، كما يتجلى في قصيدته (يوميات كهل صغير السن)(٤٠)، من ديوانه (البكاء بين يدى زرقاء اليمامة)، والأخرى ترتبط بالذاتي الفردي حين يتحد بإطار موضوعي ينطلق من الهزيمة أو النكسة المدوية، والإشارة إلى وجود المرحلتين، لا تعني – بالضرورة – أننا نوافق على الثنائية غير المتحققة منطقيا، التي تتشكل في إطار الذاتي الموضوعي في مناخنا الثقافي، فكل إبداع حقيقي هو ذاتي وموضوعي في الوقت ذاته، وإنما أشرنا إلى هاتين المرحلتين، لكي ندرك أن طبيعة المناخ العام، قد أثرت في طبيعة اليومي، ولونت القصيدة بصور دموية حادة.

وإذا كان هذا التوجه عند أمل دنقل في يومياته الأولى، قد ارتبط بالهامش، سواء كان هذا الهامش مرتبطا بالذات أو بالآخر، فإنه في المرحلة الأخيرة، يرتبط برصد الذات – التي ظلت على هامشيتها – وهى متجذرة في

سياق موضوعي عام، وهذا السياق يؤدي دوره في توجيه النص الشعري توجيها خاصا، بحيث تغدو الهزيمة هى المحرك الأساسي لليومي، لدى الذات الشاعرة.

يتجلى ذلك حين نتوقف عند قصيدة (فقرات من كتاب الموت) (٤١)، من ديوانه (تعليق على ما حدث) فالقصيدة تنتهج البناء الدائري، بحيث تكون لحظة البداية هى لحظة النهاية، وفي إطار هاتين اللحظتين، يتشكل اليومي:

كل صباح.......
أفتح الصنبور فى إرهاق
مغتسلا فى مائه الرقراق
فيسقط الماء على يدى.... دما
****
وعندما أجلس للطعام مرغما
أبصر فى دوائر الأطباق
جماجما
جماجما
مفغورة الأفواه والأحداق

إن النص يبدأ البداية المعهودة، التي لمسنا وجودها في كل قصائد اليومي السابقة، بحيث تبدأ من لحظة الصحو أو الصباح المعهودة، ولكن البداية في نص أمل دنقل، وإن انطلقت من لحظة البداية المعهودة، فإنها تأتي مختلفة، انطلاقا من طبيعة الصباح المغايرة، فالنقط الموضوعة (.....) بعد كلمة الصباح، تشير إلى استحضار صفات محذوفة، ستكشف عنها الصور التي تتشكل تدريجيا، في إطار مغايرتها للمعروف والمقرر والمنطقي، فالماء الذي يتحول إلى دم، يشير إلى صباح مغاير ومتوال في آلية حادة ومميتة.

ولا تتوقف حركة المعنى عند حدود الماء الذي يتحول إلى دم، وإنما تنتقل إلى صورة أخرى، من خلال النسق التركيبي السردي، الذي ينتقل من جزئية كاشفة عن طبيعة الصباح، إلى جزئية أخرى، تكون صورة صادمة إلى حد بعيد، فبعد صورة الجلوس إلى الطعام مرغما، تأتي صورة الجماجم المفغورة الأفواه والأحداق، لتشير إلى طبيعة المناخ الذي يظلل اليومي لدى أمل دنقل، فهذا اليومي وثيق الصلة بالهزيمة، فصورة الماء الذي يتحول إلى دم، بالإضافة إلى صورة الطعام التي تتحول إلى جماجم، تشير إلى إحساس مسيطر يطبق سيطرته، على كل شئ يحيط بالسارد الفعلي في النص.

إن هذه السيطرة التي تحيل كل شئ يحيط بالذات. الشاعرة إلى صور خاصة للإحساس بالهزيمة، تؤثر – بالضرورة – في رحلة السعي النهارية، التي يحاول الشاعر من خلالها أن يهدهد ذلك الإحساس، أو على الأقل يحاول أن يحفظه في مكان بعيد، بحيث لا يلح عليه بشكل مطبق:

أحفظ رأسى فى الخزائن الحديديه
وعندما أبدأ رحلتى النهاريه
أحمل فى مكانها مذياعا
(أنشر حولى البيانات الحماسية.... والصداعا)
وبعد أن أعود فى ختام جولتى المسائيه
أحمل فى مكان رأسى الحقيقيه
قنينة الخمر الزجاجيه

إن استحضار الصورتين الأساسيتين في المقطع الأول، والمرتبطتين بتحول الماء إلى دم، والطعام إلى جماجم، واللتين تشيران إلى سيطرة نسق مناخ الهزيمة على الجزئيات المحيطة بالسارد الفعلي في النص، شئ مهم، حتى نفهم طبيعة المحاولات التي يقوم بها السارد للخروج من هذا الافق، والمحاولة الأولى

هى محاولة للخروج من هذا النسق بحفظ الرأس في الخزائن الحديدية، وهى تشير إلى محاولة السارد في إبعاد نفسه عن التفكير في الهزيمة، ومن خلال حركة المعنى تأخذ هذه المحاولة توجها مغايرا، يرتبط بالتعاظم على هذا الإحساس، من خلال التشدق بالبيانات الحماسية، التي تؤمن بأن المغايرة المرتبطة بالنصر، سوف تلوح في الأفق.

ولكن هذه المحاولة الأولى، لم تفلح في هدهدة الشعور بذلك الإحساس المحيط بالهزيمة، من خلال محاولة الابتعاد عن الموضوع أوعدم التفكير فيه، أو من خلال التعاظم عليه، من خلال الإيمان الأجوف بالمقابل والمضاد، ولهذا تأتي المحاولة الأخيرة المرتبطة بالتغييب، من خلال قنينة الخمر، التي تؤدي دورها في رجوع السارد الفعلي في النص، إلى يومياته الأولى، المرتبطة برصد ذاته والآخرين، الذين ينضوون في إطار المهمشين:

أعود مخمورا إلى بيتى
فى الليل الآخير
يوقفنى فى الشارع للشبهه
يوقفنى....... برهه
وبعد أن أرشوه... أواصل المسير!
****
توقفنى المرأة
فى استنادها المثير
على عمود الضوء
(كانت ملصقات(الفتح) و (الجبهه)
تملأ خلف ظهرها العمودا
تسألنى لفافة

لم يترك الشرطى..
واحدة من تبغها الليلى)
تسألنى إن كنت أمضى ليلتى....وحيدا
وعندما أرفع وجهى نحوها
سعيدا
أبصر خلف ظهرها:شهيدا
معلقا على الحائط، ناصع الجبهه
تغوص عيناه كنصلين رصاصيين
أصرخ من رهافة الحدين
أمضى بلا وجهه!!

إن الإشارة إلى جزئية التغييب، التي انتهى إليها المقطع الثاني دلاليا، جزئية مهمة، لأن هذا التغييب – حتى لو كان تغييبا جزئيا – سيؤدي دوره في عودة السارد الفعلي في النص إلى يومياته في مرحلته الأولى المرتبطة برصد المهمشات الليليات، وبالإشارة إلى جزئيات وثيقة الصلة بالنقد الاجتماعي.

فالبداية الجديدة، المرتبطة بالتغييب، تتشكل من خلال الحال (مخمورا)، التي تتيح له الابتعاد عن النسق المسيطر، فتبدأ الصور المرتبطة بالنقد الاجتماعي في الظهور، بداية من الرشوه، التي يقدمها للشرطي، الذي يشير إلى نسق خاص من المراقبة المحيطة بكل شئ في ذلك السياق الحضاري، ومرورا بصورة المرأة الساقطة، التي يصبح وجودها بارزا في لحظات السقوط والهزيمة.

ولكن ممارسة هذا النسق الخاص من اليوميات، تحت تأثير التغييب الجزئي، لا تفلح في طمس كل معالم العالم المسيطر الذي يحاول الابتعاد عنه، ففي رصده للمرأة الساقطة المستندة إلى عمود النور، تظهر خلفها صورة

الملصقات التي تعيده بالقوة إلى الإطار الذي يحاول الابتعاد عنه، وثمة جزئيات دلالية تتشكل في إطار هذه الصورة، تنم عن مفارقة واضحة، فالسقوط أو الهزيمة التي تشير إليها تلك المرأة الساقطة، تتباين تباينا واضحا، مع الشعارات المرتبطة بالفتح والانتصار، وهذا التباين يولد في النص مفارقة خاصة.

وانطلاقا من هذه المفارقة الحادة، يبدأ التغييب الجزئي في التلاشي تدريجيا، وإن ظل موجودا، يمارس دوره في إبقاء حركة المعنى، واقفة عند منطقة خاصة من التغييب المرتبط ببداية الصحو، ذلك الصحو الذي أوجدته المفارقة الحادة السابقة، والتي بدأت تعيد السارد الفعلي في النص إلى النسق المسيطر للإحساس بالهزيمة، الذي حاول الابتعاد عنه. يتجلى ذلك إذا توقفنا عند المفارقة الحادة الآخرى، التي جعلت الصحو كاملا، فالسعادة التي تتكون على وجه السارد الفعلي في النص، بعد سؤال المرأة الساقطة إن كان يمضي ليلته وحيدا، لا تلبث أن تتلاشى، بعد معاينة صورة الشهيد المعلقة على الحائط، وصورة الشهيد من خلال الصفات المسدلة عليها، تشير إلى اتهام الجميع، ومن ثم يتحقق الصحو كاملا من التغييب، الذي حاول من خلاله الابتعاد أحزانه، والابتعاد عن الدائرة المغلقة والمطبقة عليه، ويتجلى الصحو، من خلال الصراخ،والسير بلا وجهة، للإشارة إلى عودته إلى إطاره الذي حاول الابتعاد عنه.

إن المحاولات العديدة التي قام بها السارد الفعلي في النص، سواء تلك المحاولات التي قام بها في رحلة السعي النهارية في المقطع الثاني، أو محاولة التغييب الجزئي من خلال الخمر، التي أعادته إلى نسق يومياته في شكلها الأولى، لم تفلح في إبعاده عن النسق الأساسي المسيطر والفاعل، والمحرك لحركة المعنى في النص الشعري، والمرتبط بيوميات الهزيمة، فقد ظل الإحساس واضحا وحاضرا حضورا قويا. وشعور المتلقي بهذا الحضور، ربما

يكون شيئا مهما لإدراك طبيعة خلخلة الأسس المعروفة والمقررة، والتي بدأ بها النص الشعري المقطع الآخير، للإشارة إلى أثر حدة الشعور بهذه اليوميات:

فاجأنى الخريف فى نيسان
وطائر السمان
حط على شواطئ البحر الشماليه
طلبت من تحبه نفسى قبيل النوم
لم أجد إلا عذاب الصوم
طلبت من تحبه نفسى
(فى الظل والشمس)
فلم أجد نفسى

....

وها أنا خلف النوافذ الزجاجيه
أرقب عند المغرب الشاحب:
طائرى الغائب.

فالإحساس بالحضور القوى لنسق الهزيمة المحرك، ربما يكون كاشفا عن خلخلة متعمدة، فالخريف معادل الذبول وصفرة النهاية، جاء – عكس المتوقع – في شهر من شهور الربيع، وهذه الصورة المتعمدة للإيحاء بطبيعة السارد الخاصة في إطار شعورها الحاد بيوميات الهزيمة، تتجاوب معها صورة آخرى، مرتبطة بطائر السمان، الذي يصل مصر في فصل الخريف.

إن الصورتين السابقتين اللتين تعمقان الإحساس بمناخ الهزيمة، قد أحدثتا خلخلة في النسق الزمني المعهود، ومن ثم كان اللجوء إلى جزئية شديدة الخصوصية، ربما تصلح لأن تكون مخرجا من هذه الدائرة المطبقة، وهذه الدائرة ترتبط بتجربة حب شديد الخصوصية، يشي بهذه الخصوصية الإشارة

مرتين إلى (نشيد الإنشاد)، من خلال قوله (طلبت من تحبه نفسى... قبيل النوم)، والأخيرة في قوله (طلبت من تحبه نفسى – فى الظل والشمس)، والنتيجة في المرتين لم تفض إلى قدرة على الخروج من خلال استحضار هذه التجربة، من النفق المظلم المرتبط بيوميات الهزيمة.

وهنا يمكن أن نشير إلى مغايرة في قصائد العناية باليومي لدى أمل دنقل، عن أحمد عبد المعطي حجازي، وحامد طاهر، هذه المغايرة التي شكلت الاختلاف، فإذا كانت الحاجة للتوحد بالآخر لديهما تمثل إشكالية تسببت في تشكيل اليومي ووجوده بشكل بارز، فإنها لدى أمل دنقل، وفي مرحلته الثانية على نحو خاص، قد تحولت إلى نسق يحاول من خلال التمسك به التخفيف من حدة شعوره بالإشكالية الأولى والأساسية، والمرتبطة باليومي المتعلق بالهزيمة.

الخاتمة وحصاد البحث

وبعد، فهذه الدراسة كانت تحاول الوقوف عند جزئية مهمة وأساسية في شعرنا الحديث، وهى جزئية (جمالية التقرير)، وقد كانت نقطة الانطلاق في تناول الموضوع مرتبطة في الأساس برصد التحول والانتقال من سيادة مذهب أدبي إلى سيادة مذهب أدبي آخر، وقد كان هذا الانتقال مهما، لأنه أوجد نوعا من المغايرة في مفهوم الشعر، فإذا كان مفهوم الشعر في إطار سيادة التوجه الرومانسي يرتبط بالتعبير عن الذات، فإن المفهوم قد تغير في فترة سيادة التوجه الواقعي، ليرتبط بالرصد التمثيلي للواقع.

وقد كان هذا التحول في مفهوم الشعر ذا تأثير كبير في خلخلة سلم القيم الفنية، فما كان في البؤرة أصبح في الهامش، وما كان في الهامش أصبح في البؤرة، وقد انتقى البحث جزئية وحيدة من هذه الجزئيات العديدة، التي أصابها التحول، فإذا كان التحول مع التوجه الواقعي، يرتبط بجزئيات مثل العناية ببنية

القصيدة، وكأنها كيان منفصل عن الشاعر له وجوده الخاص، ومثل وجود آليات موضوعية مأخوذة من فنون نثرية كالرواية والمسرح، فإن البحث يركز فقط على جزئية التحول اللغوي، بعيدا عن المعجم الرومانسي، الذي كان سائدا قبل ذلك.

وقد أثبت البحث أن هذا التحول، الخاص باستخدام اللغة التقريرية، كان مرتبطا في الأساس بمحاولة التواصل مع المتلقي، ومشاركته في حياته الواقعية، وتقديم تمثيل خاص لها، يكشف عن طبيعة هذه الحياة وقيمتها.

وقد حاول البحث – جاهدا – أن يبحث عن السمات الخاصة باللغة التقريرية، التي تجلت في جزئيات مهمة، مثل البعد عن الاستعارات البعيدة الأطراف، التي قد تحتاج إلى إعمال الذهن، وهذا التوجه – بالإضافة إلى نقطة الانطلاق من التمثيل الموضوعي للواقع – أدي إلى جزئية أخرى ترتبط بالإخبار عن الواقع المحيط، بتعدد أشكاله وهيئاته.

وجاءت السمة الثانية منطلقة أساسا من محاولة التواصل بين الشاعر والمتلقي، وهى سمة التركيز على المشترك الإدراكي بين المبدع والمتلقي، أو الوعي المشترك بينهما.

أما السمة الأخيرة، فإنها جاءت مرتبطة بمحاولة الشعراء – في البداية على الأقل – إبداع قصائد تنتهج العناية باليومي، والإصرار على التفاصيل، وقد كان هذا التوجه من الشعراء يرتبط – في الأساس – بمحاولة توجيه المتلقي، إلى قيمة ما يكتبون، وكأن هذا التحول اللغوي يرتبط بسياق حضاري خاص، يفترض أن تكون هناك مغايرة في طبيعة الآليات الفنية التي يعتمدها الشاعر لتحقيق قيمة التواصل.

وفي دراسة هذه السمات لدى الشعراء موضوع الدراسة، أثبتت الدراسة، أن هناك مساحات للتشابه، وأن هناك – أيضا – مساحات للاختلاف. ففي السمة الأولى عدم التعويل على الاستعارة والارتباط بنسق الإخبار، نجد أن هذه الجزئية لدى حجازي ترتبط بالتعبير البسيط، ولكن هذه البساطة لا تنفي عن نصه الدلالة الفنية الكبرى. أما لدى أمل دنقل فإنها ارتبطت بنسق إخباري يرتبط بمراقبة الآخر، ومحاولة تقديمه إلى المتلقي، ولكن هذه المراقبة ظلت واقفة عند حدود المراقبة، ولم تفلح – بالرغم من المحاولة – في بناء النموذج أو النمط، وهذا ربما يكون راجعا إلى أن صوت الذات في إبداع أمل دنقل يظل له حضوره الواضح، فهو لا يرصد الآخر فقط، وإنما يقدم رصدا للذات في أثناء رصده للآخر. وهذه الجزئية لدى حامد طاهر، ظلت واقفة عند حدود الرصد الحيادي، ولكنها – أيضا – لم تصل إلى تشكيل النموذج، الذي يشير إلى مشابهين له، وعللنا ذلك، بمحاولة الشاعر الإمساك بأكثر من خيط في وقت واحد، بالإضافة إلى الاستخدام المتعمد لآليات فنية مأخوذة من فنون نثرية أخرى، وهذا التوجه يهشم تفاصيل النموذج، ويجعلها بعيدة عن التحقق الكامل.

أما لدى صلاح عبد الصبور، فإن رصده للآخر المرتبط بنسق إخباري، قد ارتبط من البداية، بتشكيل النموذج، وفي تشكيله لنماذجه، نجد أن هناك طريقتين لتشكيل النموذج، الأولى يقدم فيها مقدمة إجمالية للانتخاب، ينتخب منها النموذج ويكونه، وفي الأخرى نجده يتخلص من هذه المقدمة الإجمالية، ويدخل إلى نموذجه مباشره.

أما السمة الثانية والخاصة بالتعويل أو التركيز على المشترك الإدراكي، فالبحث توقف عند أحمد عبد المعطي حجازي ومحاولته الاهتمام بجزئيات مشتركة، ترتبط بالمبدع وبالمتلقي، وبالإنساني في مداه الرحب، وذلك من خلال التركيز على حاجات إنسانية مثل الحاجة إلى الحب والخبز، والارتباط بسلطة

نموذج متخيل، تجعل الإنسان لا يقف عند حدود واقعه، وإنما يحاول – دائما – التعاظم على واقعه للوصول إلى هذا النموذج المتخيل.

وهذا التوجه لدى حامد طاهر، الخاص بالعناية بالمشترك الإدراكي، أو الوعي المشترك، نراه يختلف عن توجه حجازي، فهو يستخدم هذا المشترك الإدراكي في نصه الشعري، لمحاولة تقريب إحساس أو شعور يستعصي على التعبير، أو على الإمساك.

أما الجزئية الأخيرة والمرتبطة بالعناية باليومي، فإن البحث قد أثبت أن هذا التوجه قد أوجد نسقا تقريريا خاصا، على الرغم من تعدد أشكال هذا اليومي في شعرهم، فإذا كان اليومي يرتبط في الأساس بإشكاليات تبرر وجوده وتشكيله، فإن تجليه قد اختلف من شاعر إلى آخر، فاليومي لدى صلاح عبد الصبور يرتبط بسؤال وجودي، فلم يكن الانحدار اليومي إلا محاولة لإسدال نوع من الهدهدة أو الهدوء على جرح الذات المشدودة إلى هذا السؤال الوجودي، الذي لا يطل برأسه إلا مع العودة إلى الذات ليلا.

ولدى حامد طاهر سنجد هذا التوجه مرتبطا بإشكاليات ذاتية، ترتبط بآلية الموظف البسيط، الذي يعاني غربة حضارية، مشفوعة بالحاجة إلى التوحد بالآخر، بينما نجد هذا التوجه لدى حجازي مرتبطا بحدة الانتقال من نسق فطري إلى نسق تجريبي، يفقده هدوءه واتزانه.

أما اليومي لدى أمل دنقل، فقد مر بمرحلتين: الأولى منهما ترتبط برصد الذات الفردية، والاهتمام بالمهمشين الآخرين، والأخرى ترتبط برصد الذات حين تتجذر في سياق موضوعي، ينطلق من الإحساس بالهزيمة.

والمتأمل لإبداع الشعراء موضوع الدراسة يدرك أن هذا التوجه الخاص بدراسة جمالية التقرير، قد ارتبط في الأساس بآليات موضوعية، مثل السرد

الشعري، والنسق الدرامي، والعناية ببنية القصيدة كأنها كيان منفصل، ولكن البحث لم يتوجه بشكل مباشر إلى هذه الجزئيات، لأنها قد تحتاج إلى دراسة مستقلة.

الهوامش والتعليقات:

(١) أحمد بزون: قصيدة النثر الإطار النظري، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٩٦، ص١٢٣.

(٢) جريرسون: مقال في كتاب (الرومانتيكية ما لها وما عليها)، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص٥٧.

(٣) محمد مندور: الأدب ومذاهبه، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٥٥، ص٤٤.

(٤) محمد شبل الكومي: النظريات الأدبية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٣ ص١٠٧.

(٥) محمد مندور:السابق، ص٤٦.

(٦) فاضل تامر: معالم جديدة في أدبنا المعاصر، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥، ص٣٤٧

(٧) محمد شبل الكومي: السابق، ص٦٢.

(٨) عز الدين اسماعيل: الشعر العربي المعاصر، دار الثقافة، بيروت، د. ت، ص١٧٨.

(٩) فاضل تامر: السابق، ص ٣٥٦.

(١٠) صلاح عبد الصبور: الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ ص١٢٩.

(١١) حامد طاهر: قصائد عصرية، بدون دار نشر، ١٩٨٩.

(١٢) حامد طاهر: عاشق القاهرة، بدون دار نشر، ١٩٩٢، ص١٧.

(١٣) السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٩٨٣، ص٣٥٨.

* بالرغم من هذه الحقيقة العلمية شبه المقررة، فإننا نجد بعض الآراء ترى أن هذا المنحى بدأ مع الرومانسيين الغربيين، فقد أشار خليل حاوي في كتابه عن جبران

خليل جبران إلى أن شعراء مثل وردزورث وهوجو وغيرهما من الرومانسيين قد عادوا للحياة ليأخذوا منها كلماتهم بعد تهذيبها، فهم يؤثرون الكلام المألوف على العودة إلى المعجم، وهذا يعني أن الميل إلى الاستفادة من لغة الحياة اليومية قد ظهر مع الرومانسيين قبل دعاة الشعر الحر في الغرب) خليل حاوي: جبران خليل جبران، ص٢٨٢.

(١٤) عبد الرحمن محمد القعود: الإبهام في شعر الحداثة، عالم المعرفة، الكويت، مارس ٢٠٠٢، ص ١٤٥.

(١٥) عبد الرحمن محمد القعود: السابق، ص١٤٩.

(١٦) أدونيس: ها أنت أيها الوقت، ص١٠٠.

(١٧) أحمد عبد المعطي حجازي: الأعمال الشعرية الكاملة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ٢٥٦.

(١٨) على عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الشباب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٥، ص ٩٨.

(١٩) حامد طاهر: عاشق القاهرة، السابق، ص٦٣.

(٢٠) أمل دنقل: الأعمال الشعرية الكاملة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص١٧٢.

(٢١) أمل دنقل: السابق، ص٢٦٤.

(٢٢) صلاح عبد الصبور: السابق، ص١٨٧.

(٢٣) محمد بدوي: الجحيم الأرضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص٨.

(٢٤) صلاح عبد الصبور: السابق، ص١٩٥.

(٢٥) محمد بدوي: السابق، ص٥٨.

(٢٦) صلاح عبد الصبور: السابق، ص٢٨٩.

(٢٧) محمد بدوي: السابق، ص٥٨.

(٢٨) أحمد عبد المعطي حجازي: السابق، ص٤٣.

(٢٩) أحمد عبد المعطي حجازي: السابق، ص٣٨.

(٣٠) حامد طاهر: ديوان حامد طاهر، بدون دار نشر، أو تاريخ، ص١٥٣.

(٣١) حامد طاهر: ديوان حامد طاهر السابق، ص١٨٣.

(٣٢) صلاح عبد الصبور: السابق، ص٢٢٠.

(٣٣) ياسين النصير: اليومي والمألوف في الشعر العربي المعاصر، مجلة الأقلام العراقية، العددان١١، ١٢، ١٩٨٧، ص٢٠١.

(٣٤) فخري صالح: شعرية قصيدة التفاصيل، فصول، مجلد ١٥، عدد (٣)، ١٩٩٦، ص ١٤٢.

(٣٥) صلاح.عبد الصبور: السابق، ص١٣٣.

(٣٦) حامد طاهر: ديوان حامد طاهر، السابق، ص٨٥.

(٣٧) حامد طاهر: قصائد عصرية، بدون دار نشر، أو تاريخ.

(٣٨) أحمد عبد المعطي حجازي: السابق، ص٢٣.

(39) D.C.Muecke:Irony and ironic، Mehuen، London and new york، 1981،P.26.

(٤٠) أمل دنقل: السابق، ص ١٥١.

(٤١) أمل دنقل: السابق، ص ٢٣١.

رؤية ابن خلدون النقدية
وموقفه من قضيتي الشعر والنثر

د. حسن محمد عليّان(*)

تقديم:

من الصعوبة أن نجد في تراثنا العربي القديم نظرية واضحة المعالم في الأجناس الأدبية على الرغم من عراقة تلك الأجناس التي حفل بها أدبنا العربي في عصوره المختلفة(1)، وعلى الرغم من ذلك فإن تلك الأجناس على كثرتها كانت حافزاً للقدماء، ومَن بعدهم على التفكير في أسس لتلك الأجناس تميّز بينها. يدلّ على هذا بعض الإشارات التي يمكن أن تشكل نواة لنظرية أجناس أدبية.وقد دارت تلك الإشارات والتقسيمات في الغالب على ثنائية الشعر والنثر.

والباحث في هذا المجال قد لا يجد أمامه سوى ثنائية الشعر والنثر قاعدة ينطلق منها في بحثه. وقد ذهب كثير من النقّاد إلى أنّ الشعر والنثر جنسان كبيران، يندرج تحت مفهوم كل منهما معظم الفروع في الشعر والنثر، على أساس أن كلا الجنسين يجمع بينهما قاسم مشترك واحد هو اللغة، قال ابن مسكويه (ت ٤٢١ هـ): "إن النظم والنثر نوعان قسيمان تحت الكلام، والكلام جنسٌ لهما"(2).

وقد طرح بعضُ الأدباء والنقّاد والفلاسفة العرب القدامى سؤالاً حول ماهيّة الشعر والنثر، أهما نوعان أم جنسان؟ فالجنس في عُرف الفلاسفة والمناطقة أعمّ من النوع. وقد أدرك ذلك أبو العلاء المعرّي، يقول: "تقدّم أنّ

(*) أستاذ الأدب والنقد المشارك بكلية الآداب جامعة فيلادلفيا- الأردن.

الشعر نوع من جنس، وذلك الجنس هو الكلام، وإذا صحّ ذلك قلنا: إن الشعر جنسٌ والرجز نوع تحته... (٣).

وعند تأمّل تقسيمات القدماء للأنواع نجد أن معظمها تفرّع من ثنائية الشعر والنثر. ويرى الناقد في تاريخ النقد العربي اختلافاً كبيراً بين وجهات نظر هؤلاء النقّاد في قضية تداخل الأنواع أو امتزاجها. وبدهي أن يقف الناقد الذي يفرّق بينهما، ويرى أنهما تصنيفان، موقفاً غير قابل أو مستحسن لهذا الامتزاج، مثل علي بن خلف، وابن خلدون، وغيرهما كثير"(٤).

١ ـ موقف ابن خلدون من قضية اللغة:

يذهب بعضُ النقّاد إلى أنّ النقد الأدبي لا يزال يستمدّ مصطلحاته من مختلف ميادين المعرفة، سواء أكانت علمية أم فلسفية أم فنيّة، ويحشّد لها بما يخدمها في الحكم والتوضيح والتحليل، وفي ذلك يقول د. إحسان عباس: "ومع أنه لم يتقدم أحد ليدرس تطور المصطلح النقدي في الأدب العربي، فإنّ النظرة السريعة تشير إلى طغيان الاصطلاحات اللغوية على النقد، دون أن يتجرد هذا النقد من تأثير الفلسفة الميتافزيقية"(٥).

إنّ قدرة ابن خلدون النقدية في التمييز بين أقسام الكلام، وتصنيفه للأنواع البلاغية في الصورة، وتعريفه للشعر، وتحيّزه إلى جانب الموروث الشعري، في عصر سادت فيه الأنواع البديعية، وتملّكت اللسان العربي، لأسباب تتصل بالسلطة، وبتسيّد اللسان الأعجمي، تتطلّب منّا الوقوف لنتبيّن رؤيته لأقسام الكلام، وتعريف الشعر، ومواصفاته ومقاييسه الفنيّة قبل تناول مفاهيمه النقدية لحدّي الشعر والنثر، وما يترتّب على هذا الفصل من قضايا نقدية، تنمُّ عن رؤية واعية دقيقة، كما تنمُّ عن تحيّزه لعلوم اللسان بأركانه الأربع،

وتفضيلها على غيرها من لغات الأمم الأخرى، وهي: "اللغة والنحو البيان والأدب"(٦).

وقد اهتمّ ابن خلدون بعلم النحو وبظواهره القواعدية بخاصة، التي تعود إلى الملكة اللسانية، يقول: "اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بُدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان. وهو في كلّ أمّة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الكلمات وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني" (٧).

كما وقر في ذهن ابن خلدون أنّ علم النحو يضبط الملكة اللسانية، ويعزّز الموهبة، ويقوّي الذائقة اللغوية، ويصقلها. ويبدو ذلك في قوله: "وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً، ويطول العهد بها، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم... واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو"(٨).

ويأتي هذا الاهتمام بقواعد الملكة اللسانية وضبطها للحفاظ على الملكة اللسانية الأصيلة عند العرب، "وذلك لاهتمامات دينية أساسية"(٩)، وغيرة على لغة اللسان العربي في زمن فسد فيه الذوق والطبع بسيادة العجمة والمحسنات البديعية، وخوفاً على الذائقة اللغوية. ولن يتأتى الحفاظ على هذه الملكة إلا بمزاولة كلام العرب وممارسته، والوعي بخواصه التركيبية. إن ابن خلدون- كما يرى بعض الباحثين- "يعي ضرورة البحث في قواعد الملكة اللسانية التي تتيح للمتكلم صياغة جمل لغته على نحو أصولي، ومسألة استنباط القواعد القائمة ضمن ملكة المتكلم اللسانية هي بالذات المسألة الأساسية في النظرية الألسنية التوليدية والتحويلية"(١٠).

وبدهي أن تسلمنا هذه الرؤية لعلم النحو إلى رؤيته لعلم البيان، فقد رأى أنّه حادث في الملّة بعد علم العربية واللغة، ومترتب عليه، فعلم البيان يتعلّق بالألفاظ المترتبة في نسق تعبيري، قوامه الكلمة والجملة، سواء في الشعر أم في النثر، وما يفيده هذا النسق من معان، أو ما يؤديه من دلالات متعددة ومختلفة، محمولة على سياق الأسلوب. ويأتي اختلاف الدلالات والمعاني باختلاف الحركات للكلمة في السياق التعبيري. إن هذه الرؤية لقواعد الكتابة اللغوية، ولوظيفة هذه اللغة تدلّ على وعي ابن خلدون بمفهوم المجاز والاستعارة، يقول: "ثم قد يُدلُّ باللفظ، ولا يُراد منطوقه، ويراد لازمه إن كان مفرداً..." (١١). كما تدلّ على وعيه لمفهوم الحدس اللغوي، الذي يلجأ إليه الألسنيون في دراستهم للغة الخطاب؛ لسعة ثقافته ومعرفته لما يجب أن يكون عليه حال المتكلم عند الحديث، فمتكلم اللغة قادر على تشكيل ألفاظه التعبيرية في جمل وهو في حالة وعي لهذه الألفاظ، وما يجب أن تؤديه من دلالات. وإذا اختلّ ميزان رؤيته لما يجب أن تكون عليه الألفاظ والجمل فإنّ كلامه لفظاً وجملة يخرج عن الغرض المراد التعبير عنه. فالجملة كما يرى بعض الباحثين "أصولية حين تتوافق والقواعد الضمنية التي يطبقها متكلم اللغة بصورة لاشعورية، والكامنة ضمن كفايته اللغوية، وهي غير أصولية إذا انحرفت عن المبادئ التي تحدد الأصولية في اللغة، أي إذا انحرفت عن القواعد الضمنية"(١٢).

ويبين قول ابن خلدون مدى وعيه بأهميّة الحدس اللغوي، يقول: "وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم. وإنما يعجز عن الاحتجاج بذلك، كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم"(١٣).

وإذا قصّرت الكلمة أو الجملة في سياقها النصّي عن أداء وظيفتها التعبيرية، أو خلت من دلالاتها التي أرادها المتكلم فإنّ الكلام لا ينتمي إلى جنس كلام العرب؛ لأنّ "كلامهم واسع، ولكل مقام عندهم مقال، يختص به كمال الإعراب والإبانة"(١٤).

وقد رصد ابن خلدون مفهوم علم البيان عند العرب الذي تذهب إليه اللفظة من دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، من حيث هيئاتها وأحوالها الواقعات بما تدلّ عليها هذه الهيئات والأحوال في الألفاظ وفق المقام(١٥).

وبدهي قبل دراسة مواقف ابن خلدون لحدّي الشعر والنثر الوقوف على رؤيته للأدب، وبيان أصوله. إن علم الأدب-عند ابن خلدون من علوم اللسان العربي، بالإضافة إلى علم البيان، ولم تأت رؤيته لعلم الأدب بجديد؛ لغلبة نظرة التقرير والتأريخ البحت، وكما يرى بعض الدارسين فإن ابن خلدون لم يأت بما يمثّل قضية أدبية كبرى يمكن إدارة الكلام حولها كثيراً في تعريفه للأدب، يقول: "هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه، أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فنيّ المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة من شعر عالي الطبقة، وسجع متساوٍ في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة، يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعضٍ من أيام العرب، لا يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب والأخبار العامة"(١٦).

يتضح من هذا أنّ علم الأدب عنده مفتوح بانفتاح الأوعية الثقافية زماناً ومكاناً، وفق ما يُعرف بمصطلح التتميم الذي يُبقِي الباب مشرعاً لكل جديد، وما رصدُه لتطور علم البلاغة والبيان برصد أسماء المؤلفين إلا دلالة لهذا الوعي المتطور للمصطلح. إن أنواع الأدب عند ابن خلدون مفتوحة على درجة من

الثقافة والوعي، ومعطيات المرحلة، أو الفترة التاريخية، ووفق مجريات الأحداث في ظل أمكنة وأزمنة متغايرة(١٧). ونستدل على ذلك بتطور مفهوم الأدب تاريخياً قبل البعثة النبوية وبعدها في ظل المعنى الأخلاقي. كما نستدل منه عوارض هذا الأدب، إذ هو ما يعرض له من موضوعات شعرية كانت أم نثرية. وقد جاء هذا التعريف في ضوء ما وعته ثقافته من مؤلفات، ورائده في ذلك - وهو يضع تعريفه - ما وصل إليه من بُنى ثقافية ونقدية ولغوية لابن رشيق القيرواني، وابن طباطبا، والفلاسفة أمثال ابن سينا وابن رشد والفارابي، وغيرهم من النقّاد والأدباء أمثال المبرد والجاحظ وحازم القرطاجني.

إن ثقافة ابن خلدون الأدبية، في ضوء رؤيته لحدود الأدب عند القدماء، تتمثل بما حفظ من أشعار العرب وأمثالهم، والأخذ من كل علم بطرف، وكذلك وضعه حداً لأصول الأدب التي آمن بها، واعتمدها سماعاً عن شيوخه. ولا بدّ من الإشارة إلى أنه استثنى من حدّ الأدب اللغة والنحو. إن الأدب عنده يعني مفهوم الثقافة في عصرنا، كما ذهب بعض الدارسين، ويشير بقوة إلى المزاج الثقافي الذي كان سائداً في العالم العربي والإسلامي في القرن الثامن الهجري.

وبدهي أن يسأل الدارس عن أصول فن الأدب عند ابن خلدون، وعن المصادر التي استقى منها هذه الأصول. إن النظرة الأولى في قراءة رؤية ابن خلدون للأدب تبين أصول هذا الفن، وقد حدده بأربعة أركان، استقاها من شيوخه؛ مما يدل على بنية مفهوم الأدب في ثقافة عصره، ومزاج ثقافة هذا العصر، الذي يتسم بأنه مزاج شرقي(١٨). يقول ابن خلدون في ذلك: "وسمعنا عن شيوخنا في مجالس التعليم أنّ أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين، وهي: "أدب الكاتب" لابن قتيبة، وكتاب "الكامل" للمبرد، وكتاب "البيان والتبيين" للجاحظ، وكتاب "النوادر" لأبي علي القالي البغدادي. وما سوى هذه الأربعة فتبعٌ لها، وفروعٌ عنها. وكُتب المُحدثين في ذلك كثيرة"(١٩).

٢ ـ مفهوم الشعر ووظيفته:

إن الحديث عن حدّ الشعر وحدّ النثر عند ابن خلدون يتطلب بداية تعريفه للشعر، للوقوف على مفهومه، وبيان حدوده، وما يتعلّق به من مسائل جوهرية، وبخاصة قضية اللفظ والمعنى، وقضية عمود الشعر بمكوناته مثل الوزن الشعري والمعنى، وأدواته، وبخاصة شاعرية اللغة، ومفهوم التخيل والتخييل. كما يتطلب تقييمه لمنزلة الشعر عند العرب، وعند غيرهم من الأعاجم.

لقد ذهب ابن خلدون مذهب الأوائل من النقّاد في أن الشعر كان ديوان العرب، ففيه علومهم، وأخبار علاقاتهم الاجتماعية والسياسية، يقول محمد بن سلام: "الشعر ديوان علم العرب، ومنتهى حكمهم في الجاهلية، به يأخذون، وإليه يصيرون. وهو علم لم يكن للقوم علم أصحّ منه"[٢٠].

لقد بين ابن خلدون منزلة الشعر وقيمته ببيان تعليق الشعر المتميز – الذي عُرف بالمعلقات – بأركان الكعبة، كما فعل امرؤ القيس، والنابغة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد، وعلقمة بن عبدة، والأعشى، وغيرهم من أصحاب المعلقات. ولم يكن تعليق الشعر بأركان الكعبة كيفما اتفق من وجهة نظر ابن خلدون، إلا يكون لأسباب أهمّها مكانة الشاعر الاجتماعية، ومدى النفوذ الذي يحتلّه الشاعر في قومه، وقدرة قومه، وارتفاع شأوهم بين القبائل العربية الأخرى. وبعبارة أخرى لا بُدّ أن يتمتع الشاعر بقوة القانون – السند الاجتماعي والقبلي– بالإضافة إلى المواصفات والمقاييس الفنيّة، والخصائص التي تميّز شعره عن شعر غيره من الشعراء[٢١].

ولم يفت ابن خلدون رؤية قيمة الشعر ومنزلته في صدر الإسلام والفتوحات الإسلامية في عهد بني أميّة والصدر الأول من العصر العباسي، إذ

نشأت أغراض جديدة في الشعر لم تكن مألوفة في العصر الجاهلي وبخاصة شعر وصف الأعضاء، وشعر الحنين إلى الديار من بلاد الغربة زمن الفتوحات الإسلامية.

ولم يقصُر ابن خلدون عند تقييم مكانة الشعر على عصر صدر الإسلام إنما تعداه إلى العصور اللاحقة: عصر بني أميّة والدولة العباسية والمتأخرين في عصره، فقد أشار إلى أن الشعر عاد إلى مكانته الأولى، وتعززت هذه المكانة بعد أن استقر الإسلام في الأمم؛ لأنّ الوحي لم يأتِ بآيات تحرّم القول فيه، كما أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) سمعه وأثاب عليه، ثم استمرت العناية به على يد حكام شجّعوا الشعر، وأجزلوا العطاء للشعراء، وحثّوا أبناءهم على تعلّم الشعر، والقول فيه. لكن هذه المنزلة لم تدم، إذ اعتلى أمر الأمة حكّام، وممالك لا تحسن العربية؛ لألسنتهم الأعجمية. وقد بيّن ابن خلدون ضعف شأن الشعر لأسباب أهمها؛ العجمة التي ترين على ألسنة الحكّام والقادة في العصور المتأخرة، وتعلّمهم العربية. فاللسان العربي ليس لسانهم، وتحوّل غرض الشعر إلى الكدية والاستجداء؛ لذا أصبح تعاطيه مستنكراً ومستغرباً(٢٢).

وتسلمنا مسيرة النقد العربي القديم إلى ضرورة الوقوف عند تعريف ابن خلدون للشعر، ومكانته عند العرب وعند غيرهم، وأهميته، ومدى إفادة ابن خلدون من الحركة النقدية القديمة، وهل تعدّى ما تواضع عليه القدماء في حديثه الذي استهلّ به الحديث عن الشعر؟ لقد عرّف ابن خلدون الشعر، وذهب في هذا التعريف شأواً أبعد من رؤية البلاغيين للشعر، وتعريفهم له، وذلك بقوله في إطار الفصل بينه وبين النثر: "الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصّل بأجزاء متّفقة في الوزن والرويّ، مستقلّ كلّ جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به. فقولنا:

الكلام البليغ جنس. وقولنا: المبني على الاستعارة والأوصاف فصل له عما يخلو من هذه، فإنه في الغالب ليس بشعر..." (٢٣).

إن هذا التعريف للشعر يضع أمامنا رؤية ابن خلدون للشعر، فهو ردٌّ على فصل العروضيين الشعر عمّا يؤديه من استعارة وأوصاف، ورفضٌ له. ولم يكن ابن خلدون وحيداً في هذا الموقف، إنما سبقه بعضُ الدارسين من الفلاسفة والنقّاد العرب، وبخاصة الجاحظ، وابن سينا، وابن رشد، والفارابي، والكندي، وعبد القاهر الجرجاني، وحازم القرطاجني عندما نعوا على النحويين والعروضيين موقفهم من الشعر، وإبعاده عن حقل التخيّل والتخييل (٢٤). فقد ذهب مفهوم مصطلح المتخيلة عند الفلاسفة المسلمين إلى أن مصدر المتخيّلة هو مصدر النشاط الإبداعي في الشعر. ولم يستثنوا النثر / الخطابة في إطار المقارنة بينهما، فكلاهما الشعر والخطابة لهما مهام نافعة في الاجتماع المدني: اجتماعياً وأخلاقياً، بمعنى مشاركة هذين الصنفين في تأديب الناس وتهذيبهم، وبخاصة ابن سينا الذي عدّ الشعر أشرف الصنائع المنطقية (٢٥).

ولم يشذ ابن رشد عن ذلك فقد تبنى وجهة نظر ابن سينا في كثير من القضايا النقدية، وبخاصة ما يشير إليه مصطلح التخييل في إطار القضايا الإنسانية والأخلاقية، وما يعنيه من تشكيل جمالي، ويعني: التأثير والتشكيل وما يشكلانه من قياس شعري (٢٦). وكذلك بما يدلّ عليه التشكّل من عملية التأليف الشعري كلها، فالتخييل هنا كلمة مرادفة للمحاكاة، وتشكيل الشعر عند ابن سينا وابن رشد لا يكون مخيّلاً لاعتماده على التصوير، واستخدام الصور فحسب، بل لاعتماده على الوزن واللحن أيضاً (٢٧).

إن رفض ابن خلدون لموقف العروضيين من الشعر إنما يعود إلى قولهم في حدّ الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى؛ ولأنهم حكّموا قوانين الإعراب

والبلاغة والوزن في تعريف الشعر ونظمه، على قاعدة مشكّلات التفعيلة وأجزائها، وكذلك على قاعدة البتر؛ لذا عدّ قولهم ليس بحدٍّ للشعر ولا رسم له، وفي ذلك يقول إن صناعتهم إنما تنظر في الشعر من حيث "اتفاق أبياته في عدد المتحركات والسواكن على التوالي، ومماثلة عروض أبيات الشعر لضربها. وذلك نظرٌ في وزن مجرّد عن الألفاظ ودلالاتها، فناسب أن يكون حدّاً عندهم، ونحن ننظر هنا في الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصّة، فلا جرم أنّ حدّهم ذلك لا يصلح له عندنا"[٢٨].

٣- التفرقة بين الشعر والنثر:

ميّز ابن خلدون بين حدّي الشعر والنثر، ففي الوقت الذي ذهب فيه إلى أن الشعر يتميز بخصائص منها أنه الكلام الموزون المقفى، وفيه تكون الأوزان الشعرية ذات روي واحد، وهي الإيقاع الشعري، فإنه حدد النثر بأنه الكلام غير الموزون، يقول: "اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنّين: في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد، وهو القافية، وفي النثر وهو الكلام غير الموزون"[٢٩]. وللتمييز بينهما فإنه لم يعتمد الوزن فارقاً جوهرياً؛ لأنّ النثر – وبخاصة المسجوع منه – يمكن أن يلتقي مع الشعر في الوزن والقافية. فالسجع عنده هو: "الذي يؤتي به قطعاً ، ويُلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة – يُسمى سجعاً..." [٣٠]. كما حدد موضوعات كل من الشعر والنثر، ففي الشعر المدح والهجاء والرثاء. أما النثر فمنه السجع، ومنه المرسل "وهو الذي يُطلق فيه الكلام إطلاقاً ، ولا يقطع أجزاءً، بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية، ولا غيرها"[٣١]. كما بيّن الأغراض النثرية وأوجه استعمالها، وحددها بالخطب، والدعاء، وترغيب الجمهور وترهيبه[٣٢].

وقد دعم وجهة نظره بقوله: "واعلم أنّ لكل واحدٍ من هذه الفنون أساليب تختصّ به عند أهله لا تصلح للفن الآخر، ولا تستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالمخاطبات، وأمثال ذلك"(٣٣).

وفي هذا الاتجاه فإن الفلاسفة – ابن سينا وابن رشد والفارابي – نظروا إلى الشعر على أنه وسيلة من وسائل المحاكاة أو التخييل، وبخاصة ابن سينا، دون النثر. كما حرصوا على عدم الفصل بين المحاكاة والوزن، رغم جعلهم الأولية المطلقة لعنصر المحاكاة، أو التخييل على عنصر الوزن؛ "ذلك أن المحاكاة هي السمة الموضوعية الخاصة، التي تكسب القول سمة الشاعرية(٣٤). وقد بيّنوا أن القول إذا كان موزوناً وليس محاكياً فإنه خارج عن نطاق الشعر، وذلك لتنبههم إلى أن الوزن وحده ليس بكافٍ للتمييز بين الشعر والنثر، وحجتهم في ذلك أن هناك أقوالاً موزونة، ولا تعدّ شعراً..." (٣٥).

وفي إطار التفريق بين حدّي الشعر والنثر ذهب ابن سينا إلى الاتجاه نفسه، فالوزن الشعري وحده لا يكفي لعدّ القول من باب الشعر، يقول: "وقد يعرض لمستعمل الخطابة شعرية، كما يعرض لمستعمل الشعر خطابية، وإنما يعرض للشاعر أن يأتي بخطابية، وهو لا يشعر إذا أخذ المعاني المعتادة والأقوال الصحيحة، التي لا تخييل فيها ولا محاكاة، ثمّ يركبّها تركيباً موزوناً، وإنما يغترّ بذلك البُلْه. وأما أهل البصيرة فلا يعدّون ذلك شعراً، فإنه لا يكفي للشعر أن يكون موزوناً فقط"(٣٦).

لا شك أن نصيّ الفارابي وابن سينا يحولان دون أن نعتقد – ونحن نقارن بين الشعر والخطابة – أن الوزن الشعري هو الذي يميّز الشعر عن النثر، تقول ألفت الروبي وهي "مقارنة تؤدي إلى تأكيد الفصل بين ما هو خطابي وما هو شعري، أو ما هو نثري وما هو شعري، وتوحي بأنّ الذي يميّز

الشعر عن النثر – والخطابة أحد ألوانه- ليس الوزن، وإنما طريق استخدام اللغة"(٣٧).

وتقوم موسيقى النثر عند ابن سينا بداية على تقسيم الكلام إلى جمل ذات نهايات محددة، وعلى التناسب بينها طولاً وقصراً، والتوافق بين حروف ومقاطع هذه الجمل المتتابعة، "كأن يكون هناك تشابه في حركاتها وسكناتها دون أن يتساوى عدد هذه الحروف، أو أن يتساوى زمن نطقها تماماً، حتى لا ينزل الكلام إلى شعر"(٣٨). لذا شدّد ابن سينا على "ألا يستخدم الوزن العددي – وهو ما يخصّ الشعر – في النثر عموماً، والخطابة خاصة، حرصاً منه على ألا تضيع الحدود بين الشعر والخطابة، فضلاً عن أن ذلك الوزن العددي أخصّ بالشعر؛ لأنه من العناصر الرئيسية التي تحقق التخييل؛ ومن ثم فهو لا يبدو ملائماً للإقناع والتصديق الخطابي. وعلى هذا يذهب ابن سينا إلى أنه لا ينبغي أن يجتمع في الخطابة استخدام التغييرات والوزن العددي"(٣٩).

ويلتقي تصور ابن رشد وتصور ريتشاردز حول اعتماد الوزن العددي على التكرار والتوقع، وفي ذلك يرى ريتشاردز أن الإيقاع في الشعر والوزن يعتمد على التكرار والتوقع، ويرى أن "آثار الإيقاع والوزن تنبع من توقعنا سواء كان ما نتوقع حدوثه يحدث بالفعل، أم لا يحدث. وأنّ هذا التوقع عادة ما لا يكون شعورياً، فتتابع المقاطع على نحو خاص سواء أكانت هذه المقاطع أصواتاً أم صوراً للحركات الكلامية يهيئ الذهن لتقبل تتابع جديد من هذا النمط دون غيره؛ إذ يتكيّف جهازنا في هذه اللحظة بحيث لا يتقبّل إلا مجموعة محددة من المنبهات الممكنة"(٤٠).

وفي إطار التفريق بين النثر الذي لا إيقاع له والنثر الموقع، يرى ابن سينا أن النثر العادي مقطع إلى مفردات لا تتضح فيها معالم الوصل والفصل،

ولا يفرق فيه بين ألوان القول استفهاماً أو تعجّباً. ويرى أن هذا اللون غير لذيذ؛ لأنه لا يحسّ فيه بتناهي القول[٤١]، كما يحدد بصورة مقتضبة بعض الأشكال التي تحقق الوزن في النثر.

وقد وضع ابن سينا في ميزان التفرقة بين النثر العادي والنثر الموزون خمسة أحوال، هي: التناسب بين الجمل المتتابعة طولاً وقصراً، والمعادلة في عدد الألفاظ المفردة، والتوافق في عدد الألفاظ والحروف، والتناسب بين المقاطع المحدودة والمقصورة، وتشابه المقاطع، وذلك يجعلها متشابهة من حيث الموسيقى، كقول: بلاء جسيم ومناخ عظيم[٤٢]. إن السجع وتشابه حروف الأجزاء لا يُخرِج النثر إلى النظم. وينبّه ابن سينا وابن رشد "إلى أن يكون طول الأسجاع معتدلاً حتى يحقق السجع التأثير السمعي الملذّ والإفهام معاً"[٤٣].

وفي ظل هذا التصور لحدي الشعر والنثر أخرج ابن خلدون القرآن الكريم من ساحة النثر – في إطار تحديده الشعر والنثر – رغم أنه كلام منثور، فهو من وجهة نظره خارج عن شقّي النثر: السجع والمرسل، أو خارج لسان العرب وكلامهم، الذي يتخاطبون به، أو يتحدثونه لأغراضهم، وأهدافهم، ووسائل معيشتهم، والتعبير عن أنفسهم، فللقرآن الكريم ميزات وخصائص فنيّة شكلاً ومضموناً، معنى ومبنى، يتميز بها عن النثر العادي. وفي ذلك بيّن أن القرآن الكريم خارج على وصفي النثر: السجع والمرسل؛ لأن آياته مكتفية بذاتها في مبناها ومعناها، وليست بحاجة إلى تتمّة من غيرها ليكتمل معناها ومبناها، فهي تفصيل آيات تنتهي إلى مقاطع، يشهد الذوق عنده بانتهاء الكلام عندها. وقد أطلق على آخر كل آية اسم الفواصل التي لا تنتمي إلى السجع، أو المرسل، أو القوافي الشعرية. يقول في ذلك: "أما القرآن الكريم، وإن كان منثوراً، إلا أنه خارج عن الوصفين، ليس يُسمى مرسلاً ولا مسجّعاً، بل تفصيل آيات، ينتهي

إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يُعاد الكلام في الأخرى بعدها، ويُثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية... وتسمى آخر الآيات فواصل، إذ ليست أسجاعاً، ولا التزم فيها ما يلزم في السجع، ولا هي أيضاً قواف..." (٤٤).

وقد أنكر ابن خلدون على المتأخرين التداخل والتخارج بين فني الشعر والنثر عندهم، على قاعدة تعريفه للشعر، وتقييده بأنه الجاري على أساليب العرب المخصوصة به، فإذا خرج عن تلك الأساليب فإنه ليس بشعر، حتى وإن اكتملت جميع العناصر الشعرية الأخرى التي ذكرها، وإنما هو كلام منظوم، أو شيء خارج عن إطار الشعر. وقد قادته هذه الرؤية – جرياً على مواقف شيوخه – إلى إخراج المتنبي وأبي العلاء المعرّي من حقل الشعر، وعدّهما حكيمين لا شاعرين، وإن تضمّن شعرهما كلّ العناصر الشعرية.

وقد أدّت رؤية ابن خلدون – الجريان على أساليب العرب – إلى وضع حدٍّ فاصل بين الشعر والنثر، هذا الحد الذي لم يقل به ابن طباطبا وابن الأثير، والذي خالف به ما كان سائداً في عصره؛ وذلك لاستخدامهم أساليب الشعر وموازينه في الكلام المنثور؛ من حيث السجع، والتزام التقفية، وتقديم النسيب بين الأغراض، مما أدى إلى اختلاط الرؤية، وتداخل الجنسين؛ إذ أصبح المنثور، وفق هذه الرؤية، من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن(٤٥).

وقد نعى ابن خلدون على المتأخرين كذلك عدم احترام حدود كل من فني الشعر والنثر، وخصوصيتهما بالخلط بين أساليبهما؛ مما يسيء إلى الفصاحة والبيان والبلاغة؛ لأن الأساليب الشعرية تختلف عن الأساليب النثرية، فما يناسب أحدهما لا يناسب الآخر.

وبيّن ابن خلدون أن استعمال أساليب الشعر وموازينه في الكلام المنثور، وبخاصة في المكاتبات السلطانية، والرسائل الديوانية بكثرة الأسجاع، والتزام التقفية، وتقديم النسيب بين الأغراض - يؤدي إلى اعتبار النثر من باب الشعر وفنه دون أن يفترقا إلا في الوزن(٤٦). وكما يرى بعض الباحثين فإن ثورته على استخدام أساليب الشعر في النثر ليست بأقل من ثورته على تفشي البديع في فنون الكلام بوجه عام، فالمبالغة في طلب البديع هي قرين التصنّع عنده، على حين "أن الاقتصاد في طلبه هو قرين الطبع والسجيّة، ولعل الفصل الذي عقده لتبيان المطبوع من الكلام والمصنوع، وكيفية جودة المصنوع وقصوره - يظهر ذلك إلى حدٍ بعيد"(٤٧). وهذا يسلمنا إلى معرفة ما يقصده ابن خلدون من الكلام المطبوع، إنه الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته. ويبين ابن خلدون موقفه من تطعيم المطبوع بضروب من الصنعة والتزيين بعد بلوغ الاكتمال والغاية والإفادة من الكلام، مثل السجع، والموازنة بين الجُمل، وتقسيم الكلام. وقد اعتبرها زائدة عن الكلام المطبوع(٤٨).

ووفق ذلك فإن ابن خلدون لا يرفض البديع على الإطلاق، إنما يريد السجع غير المتكلف، وهو الذي يأتي على الفطرة دون تكلّف أو بيان مهارة، وقد عدّ تداخلهما مذموماً في المكاتبات السلطانية، ومنافياً لمقام الملوك، فما يصلح من خطاب للجمهور لا يصلح بالضرورة لخطاب الحكّام والملوك(٤٩).

وقد جرى ابن خلدون في رفضه السجع المتكلف على منهج شيوخه، الذين لاقت آراؤهم ومواقفهم قبولاً لديه واستحساناً، فقد استهجن شيوخه الإكثار من البديع واستنكروه، وبخاصة شيخه أبو البركات المريني، الذي تمنّى لو أنّ الدولة تتخذ بحق منتحل البديع أسلوباً له في الشعر والنثر أشدَّ العقوبات، وأن تعرضه للتشهير(٥٠). وقد قال شيخه الشريف السبتي: "هذه الفنون البديعية إذا

وقعت للشاعر أو الكاتب فيقبح أن يستكثر منها؛ لأنها من محسّنات الكلام ومزيّناته، فهي بمثابة الخيلان في الوجه يحسن بالواحد والاثنين منها، وتقبح بتعدادها"(٥١).

ولم يقف ابن خلدون عند حدّ الإعجاب بآراء شيوخه واستحسانه لها، إنما طبّقها في كتاباته، فقد اعتمد الأسلوب المرسل، وانفرد به؛ إذ كان هذا الأسلوب مستغرباً عند أهل صناعة الكتابة، وفي ذلك يقول عندما اختاره السلطان أبو سالم كاتب السرّ: "وقد كان أكثرها يصدر عنّي بالكلام المرسل دون أن يشاركني أحدٌ ممن ينتحل الكتابة في الأسجاع؛ لضعف انتحالها، وخفاء العالي منها على أكثر الناس، بخلاف المرسل، فانفردت به يومئذ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة"(٥٢).

وقد أزعج ابن خلدون في إطار رؤيته النقدية أن الكتّاب هجروا المرسل وتناسوه، وبخاصة أهل المشرق، الأمر الذي لا يليق بالبلاغة، وحُسن السبك(٥٣). وتبين جملته ذات الدلالات المتعددة شعوره بالإحباط من قاموس عصره اللغوي وذوقه الفني؛ نحواً وصرفاً ، بقوله: "وأكثر من أخذ بهذا الفن، وبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتّاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى إنهم ليخلّون بالإعراب في الكلمات والتصريف إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس، ويدّعون الإعراب، ويفسدون بُنية الكلمة، عساها تصادف التجنيس، فتأمّلْ ذلك ..." (٥٤).

وبدهي أن يقف ابن خلدون عند الأسباب التي أدّت إلى هذا الخلط، أو التداخل في الأجناس الأدبية وأهمها: استيلاء العجمة على الألسنة، التي تقيّدت الألسنة بها، والتقصير عن إقامة الأساليب المرسلة المراعية لمقتضى الحال، وهي سمة محمودة في المخاطبات السلطانية، وذلك بإطلاق الكلام، وإرساله دون

تسجيع إلا ما ندر، وفق ما تقتضيه الضرورة، إذ لكل مقام أسلوب يخصّه بالتعبير عنه، وفق ما تقتضيه الحاجة والمقام(٥٥). ومنها ضعف قدراتهم اللغوية التي لم تستطع بناء الكلام على أصول أساليبها؛ جملة، وإعراباً، وبناء. وكذلك ضآلة ذائقتهم اللغوية والبلاغية، نتاج ثقافتهم اللغوية، وبنت ثقافة عصرهم. لذا مالوا إلى التجنيس، وولعوا به، يلفّقون به "ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه، ويجبّرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية، ويغفلون عمّا سوى ذلك"(٥٦). ولأجل ذلك كله وضع ابن خلدون حدّاً فاصلاً بين الشعر والنثر بقوله: "إذ الأساليب الشعرية تناسبها اللوذعية والإطناب في الأوصاف..." (٥٧). وَيأتي هذا الحدّ على قاعدة رؤيته مفهوم الشعر وأساليبه، التي تسمح باستخدام اللوذعية، وهي الألفاظ الغريبة الجيدة، وخلط الجدّ بالهزل في صور بيانية من خلال الوصف، كما تسمح باستخدام الإطناب، وضرب الأمثال، وكثرة التشبيهات والاستعارات، التي لا تقتضيها ضرورة الخطابة.

وتقودنا هذه الرؤية بالضرورة إلى الوقوف عند ما تحتاجه الصناعة الشعرية؛ لإقامة الشعر، وفق أسس لا بُدّ منها، من ملكة شعرية وذوق فني.

***

٤ – الملكة والذوق .. وأثرهما في صناعة الأدب:

إن تحيز ابن خلدون لفن القول المرسل، ولعدم تداخل الشعر والنثر – في إطار رؤيته النقدية – حدا به إلى تسليط الأضواء على الملكة الفنية، وعلى العوامل التي تؤدي إلى صقلها في فني المنظوم والمنثور، وعلى صناعة الشعر، وشروط النظم.

وقد تناول ابن خلدون مشكّلات الملكة الشعرية كناقد له رؤية خاصة، نتاج ثقافته الأدبية والنقدية، وفي حقل الملكة الفنية، إذا جاز لنا استخدام هذا المصطلح، ومكونات هذه الملكة. وقد تخطى بهذه الرؤية أدباء عصره ونقّاده، وهو يلقي الضوء على بعض مشكّلات الموهبة الشعرية وصناعة الشعر. ولعل مخزونه الثقافي والفكري حدا به إلى وضع منهج أقام على قاعدته رؤيته النقدية لما يجب أن يتمتع به المبدع لفني الشعر والنثر من ملكة. وفي هذا الإطار فصّل ابن خلدون إطار رؤيته أو منهجه، فقد بيّن أنه لا تتّفق الإجادة في حقلي الشعر والنثر إلا للقليل من الأدباء. أما القطاع الأعرض، من وجهة نظره، فليس بمقدوره إجادة صناعة الشعر والنثر. وقد أرجع ذلك إلى ملكة اللسان الأولى. أما إذا امتلك الكاتب أو الشاعر لغة أخرى، هي لغة الأصل والمنشأ، خلاف اللغة العربية، فإن اللغة الأم هي الأسبق، وهي الأفصح. أما اللغة العربية فتأتي في المرتبة الثانية، وتدخل في باب الملكات الصناعية وفق تصنيفه لمراتب اللغات. ولا يجيدها إلا من تربى طفلاً بين ظهراني أصحابها، وأتقنها، ووعى مناخها الثقافي والفكري، ووعى ثقافة الكلمة عبر عصورها، ودلالاتها المتطورة والمتغيرة، ومخزونها الثقافي والفكري الذي تشكّل عبر العصور، وأوجه استعمالاتها في مواطن مختلفة، وفي أزمان متباعدة. ولا يجيدها كذلك إلا من أصبحت دلالات الكلمة جزءاً من مخزونه الثقافي والفكري؛ بموروثها واتجاهاتها، ودلالاتها المتراكمة عبر العصور. فالكلمة العربية إذا استمع إليها العربي، وآخرُ له لغة أخرى أصيلة، يكون العربي أقدر على التعبير عن مكنوناتها، ودلالاتها، وروحها، ومخزونها، وأوعيتها الثقافية والفكرية. وفي هذا يشير ابن خلدون إلى أنّ الأعجمي أو غيره يمكنه التعبير عن رؤيته وأفكاره، ومواقفه شعراً. أما إذا لم يستطع ذلك باللسان العربي، فليعبّر عنه بلغته الأم؛ لأن النظم بالعربية له أصوله، وقواعده، وأساليبه، ومناحيه، واتجاهاته، وتحكمه قواعد وقوانين خاصة.

وقد أرجع ابن خلدون ذلك إلى محصلة اللغة الأولى، فهي الأقوى، وهي الأقدر على التعبير عن الملكة الصناعية اللاحقة(٥٨). فالألسن واللغات عنده كالصنائع، لا تحصل الإجادة فيها في آن معاً، إذ ستظل صنعته أكثر إجادة وجودة من غيرها، وإن امتلك شيئاً من الصنائع الأخرى، كالحرفي فإنّ لكل منهم خاصيته في بعضها دون الأخرى. يقول: "والسبب في ذلك أنّ له -كما بيناه- ملكة في اللسان، فإذا سبقت إلى محلّه ملكة أخرى قصّرت بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة؛ لأن قبول الملكات وحصولها للطبائع التي على الفطرة أسهل وأيسر. وإذا تقدمتها ملكة أخرى كانت منازعة لها في المدّة القابلة، وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المنافاة، وتعذّر التمام في الملكة. وهذا موجود في الملكات الصناعية كلها على الإطلاق"(٥٩).

ووفق هذه الرؤية يرى ابن خلدون ضرورة توفّر ملكة الذوق شرطاً لحصول ملكة البلاغة للسان، وهي مطابقة الكلام للمعنى بوجوهه المتعددة، في ظل خصائص فنيّة، وميزات لا بُدّ من توفرها للتراكيب اللغوية والأساليب. وقد وضع شرطاً لذلك وهو إتقان اللسان العربي بفنونه البلاغية، ولا تتم إلا بتحصيل أساليب العرب، وأنحاء مخاطباتهم لينهج نهجهم، وذلك بحصول فصاحة صناعة اللغة وبيانها، التي تؤهله للحكم على الجيد والرديء. ولن يتأتى له ذلك إلا بما أفاده من حصول ملكة الذوق، القاعدة الأولى لهذه الملكة التي تعمل تلقائياً، وبصورة عفوية، وبإحساس صادق، ودون إعمال عقل؛ لأنها جزء من مكونه الثقافي والفكري، وأداته في البيان والفصاحة والبلاغة. وتستدعي قاعدتا الذوق حصول الملكة أولاً، وإحساسها الصادق باللسان ثانياً- كما يرى بعض الباحثين- إلى أذهاننا تشكُّل القاعدة التي قرر حامل لواء (سنة العرب) الآمدي، بدعوته إلى اعتماد عمود الذوق(٦٠) إلى جانب عمود الشعر"(٦١). ولن تتأتي هذه الملكة إلا

بحفظ موروث العرب والتدرب عليه؛ ليتشكل الإحساس الصادق باللسان، فحصول ملكة الذوق "يتيح إحساساً صادقاً باللسان، ولا يتيح بالضرورة علماً باللسان"(٦٢).

ووفق هذه الرؤية فإن البليغ عند ابن خلدون هو من "يتحرّى الهيئة المقيدة لذلك على أساليب العرب، وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا "اتصلت معاناته بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جارٍ على ذلك المنحى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة"(٦٣).

وقد رأى ابن خلدون أن تحقق سلامة الملكة لا تتم إذا دخلت عليها عوامل أخرى تعيبها أو تخدشها، وذلك بناءً على تجربته الذاتية. وقد ذهب– كما يرى د. إحسان عباس – إلى أنّ سلامة الملكة وتفردها دون أن تنازعها ملكة أخرى "أدعى إلى إتقان الفن الذي توفرت عليه، وأن الصراع بين ملكتين قد يصيب الأولى المتمكنة منها ببعض الوهن"(٦٤).

وقد بيّن سمات ملكة الذوق الفني الحاصلة كغيرها من الملكات، وأهمها أن تبدو طبيعية وجبلّة في الإنسان، وكأنها موهبة، خلاف ما يعتقده البعض من النحويين والبلاغيين، الذين ينظرون في أمر اللغة على قاعدة الشأن الإعرابي والبلاغي؛ مما يبعده عن التشكل الحقيقي لمفهوم الذوق اللغوي.

وبدهي أن يضع ابن خلدون في إطار رؤيته لملكة الذوق الفني أسساً وقواعد لتحصيلها، هي: التعلم والدربة والمران والممارسة والاعتياد، وقراءة اللغة في شعرها وأمثالها. وركّز على أيام العرب وحفظها؛ لأهمية المحفوظ في

تشكيل الملكة الشعرية، وملكة الذوق الفني؛ حتى يخرج عن هذه الذائقة في تشكيل بناه الفنية على غرار من سبقه من أهل البيان.

وقد استثنى ابن خلدون من هؤلاء من تربّى في حضن الثقافة العربية طفلاً، وثقفها من مظانّها، وتشرّبها من منابعها. وهؤلاء هم المولدون والمحدثون من الأدباء والشعراء والنقّاد واللغويين والعروضيين والبلاغيين والفلاسفة، وكذلك أعقابهم ممن ثقفوا العربية، ورضعوها من أثداء أمهاتهم. وضرب لنا أمثلة مثل سيبويه والفارسي والزمخشري، وأمثالهم من فرسان الكلام. فهؤلاء كانوا أعجاماً في نسبهم فقط، أما المربى والمنشأ فكانا في وسط أصحاب الملكة من العرب، إذ عاشوا الحياة بعاداتها، وتقاليدها، وأعرافها، وعرفوا أصولها ودلالاتها وأبعادها، ومعانيها، وعبّروا عنها بلغة واعية لأوعيتها الثقافية، يقول: "أما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب، ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم في أول نشأتهم بمنزلة الأصاغر من العرب، الذين نشأوا في أجيالهم، حتى أدركوا كنه اللغة، وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا بأعاجم في اللغة والكلام، أدركوا الملّة في عنفوانها، واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملكة منها، ولا من أهل الأمصار، ثم عكفوا على الممارسة والدراسة حتى استولوا على غايته"(٦٥).

وقد سلّط ابن خلدون الضوء على المتأخرين، وبخاصة ضعف لغتهم، وسيطرة اللحن، وضعف الفصاحة والبيان؛ لغلبة اللسان الأعجمي، الأمر الذي لا يستطيع فيه الأعجمي أن يمتلك اللغة تماماً فمهما حاول ذلك بممارسة كلام العرب، وحفظ أشعارهم، ودراسته- فلن يستطيع ذلك لما شابها من ضعف ولحن، وستظلّ مخدوشة، وفق تعبيره؛ لاختلاط العرب بالعجم والبربر. وإن حصلت له الملكة فلن تكون إلا في معرفة قوانين الإعراب، وفي معرفة القوانين البيانية. وبعبارة أخرى فإنه لن يتذوق العبارة في مبناها ومعناها، وإنما سيحفظ قوانين النظم والإعراب صناعة، ولن تكون من ملكة العبارة في شيء(٦٦).

***

٥ـ ملكة الأدب .. وصناعة اللغة:

فَصَلَ ابن خلدون بين ملكة فنون القول شعراً ونثراً، وبين صناعة اللغة العربية بما تتطلبه من أسس ومعايير لا بُدّ من معرفتها وإتقانها، وتتعلق بالنحو والعروض، فملكة القول عنده لا تحتاج إلى تعلّم هذه الصناعة؛ لأنها تأتي على البديهة والفطرة؛ لذا فهي مستغنية عنها بالجملة؛ لأنها مكتفية بذاتها، في حين أنّ صناعة العربية هي معرفة قوانين هذه الملكة، ومقاييسها دون أن يتقن فنّ القول شعراً ونثراً. وقد بيّن أنّ حال علماء النحو والعروضيين كحال من يعرف سرّ الصنعة في حقل التجارة والحدادة والخياطة، دون أن يخوض تجربتها، أو يستطيع أن يتقن صناعتها(٦٧).

وقد اعتمد ابن خلدون تفصيل القول ولغة القياس، يقول: "وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإنّ العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل، وليس هو العمل نفسه. وكذلك نجد كثيراً من جهابذة النُحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين إذا سُئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذوي مودّته، أو شكوى ظلامة، أو قصدٍ من قُصوده- أخطأ فيها الصواب من اللحن، ولم يَجْرِ في تأليفه الكلام لذلك، والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيراً ممن يُحسن هذه الملكة، ويجيد الفنّين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية"(٦٨).

ولم يغب عن ابن خلدون أن يضع لكل قاعدة استثناء، لكن هذا الاستثناء قليل واتّفاقي، ولا يمتّ لأصحاب الصناعة في عصره، إنما يقع لمن خالط سيبويه، وعايش كتابه بالقراءة والتحقق والتدبُّر، وأفاد منه قوانين إعرابية، وصناعة دعّمت ذائقته الفنيّة بحفظه أمثال العرب، وشواهد أشعارهم،

وعباراتهم، إلى جانب ملكته الفنيّة التي يتمتّع بها، ويصدر عنها في قول الفن الشعري.

ولعل ثورة ابن خلدون على معظم كتّاب عصره وشعرائه لم تكن الأولى أو الأخيرة بالنسبة لأصحاب الثقافة والفكر، فقد نعى حازم القرطاجني هوان الشعر، والمستوى المتدني الذي بلغه الشعر في نظر جمهور معاصريه، وما بلغه النظم في عصره. فهو يرى أن التفاعل مع الخطاب الشعري إنما يقوم على استعداد مزدوج؛ يظهر نوعه الأول في أن تكون للنفس حال وهو قد تهيأت بهما؛ لأن يحرّكها قول ما بحسب شدّة موافقته لتلك الحال والهوى. والاستعداد الثاني هو أن تكون النفوس معتقدة في الشعر بما أسلمها من هزّة الارتياح لحسن المحاكاة. فإذا كان الاستعداد الأول موجوداً، عند كثير من الناس في كثير من الأصول نجد الاستعداد الثاني "الذي يكون بأن يعتقد فضل قول الشاعر، وصدعه بالحكمة فيما يقوله ... معدومًا بالجملة في هذا الزمان" (٦٩).

***

٦ ـ بناء النصّ الشعري:

البيت الشعري عند ابن خلدون مستقل بذاته؛ فهو يشكل وحدة مستقلة في غرضه، وهكذا كل بيت. ووفق هذه الرؤية فإنّ الشعر لديه بنية مخصوصة تميزه عن النثر، مما يجعله مستعصياً على الترجمة؛ لاستقلالية البيت الشعري في غرضه الشعري، ومعناه على صعيد البيت الشعري المفصل قطعاً، وعلى صعيد بنية القصيدة، ووحدتها العضوية في النهاية، ومشكّلاتها من حيث بنائها ووحدتها على الرغم من تعدد أغراضها. يقول في ذلك: "فإن أمكن أن يجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامهم، وإلا فلكل لسان أحكام في البلاغة تخصه. وهو في لسان العرب غريب النزعة، عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل

قطعاً قِطعاً، متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه روياً وقافية. ويُسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة. وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه، حتى كأنه كلام وحده، مستقل عما قبله وما بعده. وإذا أفرد كان تاماً في بابه من مدح أو نسيب أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك ما يستقلّ في إفادته، ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك. ويستطرد للخروج من فن إلى فن، ومن مقصود إلى مقصود بأن يوطئ المقصود الأول من معانيه إلى ما يناسب المقصود الثاني. ويبعد ذلك الكلام عن التنافر، كما يستطرد من النسيب إلى المدح، ومن وصف البيداء والطلول إلى وصف الركاب أو الخيل أو الطيف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن التفجّع والعزاء في الرثاء إلى التأبين، وأمثال ذلك"(٧٠).

وفي ضوء رؤية ابن خلدون لصناعة البيت الشعري ووحدته واستقلاليته، وفي انتقاله من فن إلى آخر، ومن غرض إلى غرض بسلاسة ويسر وسهولة، وحسن تخلص نجد ابن خلدون قد وضع شروطاً للنظم حتى يكون جيداً ودالاً في معانيه، أهمها: مراعاة اتفاق القصيدة في الوزن، إذ يجب أن تخضع القصيدة لوزن شعري، وإلا خرج النظم عن مساره الشعري. وقد حذّر من تساهل الطبع في الخروج من وزن إلى آخر يقاربه، مما يسيء إلى فن النظم عنده، وذلك حفاظاً على وحدة القصيدة، الأمر الذي يخفى على كثير من الناس. وقد دعا إلى وجوب التمسك بموازين الشعر التي ارتآها العروضيون، يقول: "ولهذه الموازين شروط وأحكام تضمّنها علم العروض، وليس كل وزن يتّفق في الطبع استعملته العرب في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة يُسمّيها أهل تلك الصناعة البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحراً، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظماً"(٧١).

إنّ الملكات اللسانية عند ابن خلدون تُكتسب بالممارسة والدربة والمران، وبالمحفوظ من كلام العرب شعراً ونثراً، وذلك بالصناعة والارتياض في كلامهم؛حتى يحصل شبةٌ في تلك الملكة لما جاء به أصحاب الفصاحة والبلاغة والبيان في فن النظم. ولصعوبة الشعر على المتأخرين – ممن يريدون تحصيل القول في فن الشعر، وتعلّمه بُغية ممارسته؛ وذلك لاستقلالية كل بيت في غرضه ودلالاته، ولأنه قائم بذاته وفي ذاته بدلالاته ومعانيه – بيّن ابن خلدون ضرورة الإجادة في تلك الملكة، بالدربة، والتمرين، والممارسة، والتلطف في تلك الملكة حتى يستطيع أن يقيم نصّاً شعرياً في قالب فني، وفق شروط النظم وأحكامه، وجرياً على العادة التي استنّها القدامى؛ من تقسيم الأبيات في إطار وحدتها العضوية واستقلالها، حتى يستكمل الأغراض-الشعرية التي أقام لأجلها القصيدة، والتناسب بين الأبيات بحُسن التخلّص من فن إلى آخر.

يقول في ذلك: "والشعر من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين؛ لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه، فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع من التطلف في تلك الملكة حتى يُفرغ الكلام الشعري في قوالبه، التي عُرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ويبرزه مستقلاً بنفسه، ثم يأتي ببيت آخر كذلك، ثم ببيت آخر، ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده، ثم يناسب بين البيوت في موالاة بعضها من بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة"(٧٢).

وفي ظل إلغاء ملكة الموهبة ميّز ابن خلدون، في إطار التناسب الطردي، بين جودة المحفوظ وطبقته لحصول جودة الصناعة، ودورها في إعلاء شأن ملكة الذوق الفني، وتشكّلها، وهو يلغي بذلك تماماً الموهبة. يقول د. إحسان عباس في ذلك: "ولكن ابن خلدون هنا أبطل "الموهبة" جملة، وذهب إلى أن الملكة اكتساب خالص، ونفذ من ذلك إلى نتائج غريبة، فإنه جعل لطبيعة

المحفوظ قيمة كبرى في تشكيل الملكة..." (٧٣)، وذلك بوضع مراتب لمحفوظ الشعراء والكتّاب.

وقد بيّن ابن خلدون أنّ سبب هذا الموقف إنما يعود إلى جودة الاستعمال نتيجة الحفظ عن القدماء؛ بُغية تشكّل الذوق الفني وصقله، ولأن الطبع إنما ينسج على منوالها بالتقليد والمحاكاة لقوة الملكة الحاصلة وفق مخزونها الثقافي والفكري وبحفظ الموروث. وفي هذا الإطار ميّز ابن خلدون بين الشعراء والكتّاب في القدرة على التحصيل. وعزا ذلك إلى اختلاف القدرات الفنيّة من فرد إلى آخر، على الرغم من أن النفس البشرية في جبلّتها واحدة، لكن الإدراكات تختلف بعوامل متعددة في القوة والضعف، باختلاف ما يشكّل أوعيتها الثقافية والفكرية، ومخزونها من الإدراكات والملكات والألوان، التي تكيّفها من الخارج. إذ بهذه المشكّلات تتشكل رؤية الشاعر أو الكاتب الفنيّة قوة وضعفاً في صورة العمل الأدبي المتشكّل، على اختلاف الملكات الشعرية، سواء أكانت كتابية، أم فقهية، أم صوفية(٧٤).

يقول ابن خلدون في ألوان الملكات التي تتكيف بها الملكة لتلائم تشكلها: "وللنفس في كلٍّ واحدٍ منها لون تتكيّف به، وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة ، تكون تلك الملكة في نفسها. فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام. ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلّهم قاصرين في البلاغة. وما ذلك إلا ما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلئ به من القوانين العلمية، والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة في الفقه..." (٧٥).

لقد ذهب ابن خلدون إلى أن الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير، كما ذهب الجاحظ(٧٦) ، على قاعدة صعوبة مأخذه، وغرابة فنّه؛

لذا كان تحدياً للمواهب والعقول، وبخاصة في إقامة الغرض الشعري؛ بما يتطلبه من مهارة ومتعة تعتمد على التأليف بين اللفظ والمعنى والدلالة. كما يعتمد على التصوير في إطار التخييل، وبما يحتاجه النظم من أساليب جيدة على قاعدة شحذ الأفكار حتى تستطيع رصف الكلام في مواطنه دون خلل فني، أو خروج على المألوف عند العرب، وكأن ابن خلدون تأثر بمقولة حازم القرطاجني التي تلخّص رؤيته لاكتمال القول الشعري، إذ لا يكون الاكتمال، كما يرى حازم، "إلا بأن تكون له قوة حافظة، وقوة مائزة، وقوة صانعة"(٧٧).

ولم يكتف ابن خلدون بالملكة الفنية لتشكيل البناء النصّي، بل تحدّث عن شروطٍ مهمة لإقامة هذا التشكيل لتكون له خصوصية، أهمها التلطف، والاهتمام بوضع الكلمة الشعرية في مكانها الملائم حتى لا تبدو شاذة أو نابية، أو خارجة على السياق النصّي، وفقاً لما جاء به العرب القدامى في نظم الشعر(٧٨).

٧ـ معايير النظم:

وضع ابن خلدون معايير لنظم الشعر بإحكام صنعته حتى يتشكل شعرًا جيدًا بخصائصه ومقاييسه ومواصفاته، وقد أفادها من كتاب "العمدة" لابن رشيق، وأهم هذه الشروط:

أولاً: تشكل المخزون الثقافي والفكري من شعر القدماء، فكلما كثر الحفظ قويت الملكة الشعرية. وقد كان الحفظ من أهم الشروط لديه حتى تتشكل في النفس ملكة الشعر، ينسج على منوالها. وفي ذلك يجب أن يكون المحفوظ من الشعر النقيّ، الذي لا تشوبه شائبة في السبك والصياغة، وفي الصورة والدلالة، ولا يتأتى له ذلك إلا بتنوّع أساليب المحفوظ وكثرته. وقد وضع لذلك حدوداً أقلّها حفظ شعر شاعرٍ من فحول الشعراء الإسلاميين أمثال عمر بن أبي ربيعة، وكثيّر عزّة، وذي

الرمّة، وجرير، وأبي نواس، وحبيب، والرضي، وأبي فراس، وأكثره شعر كتاب الأغاني الذي عدّه ديوان العرب؛ لأنه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كله. أمّا من لم يحفظ شيئاً من أشعار العرب فإنه شاعر رديء في نظمه؛ لأنه يخلو من الرونق، الذي يكسبه إياه المحفوظ. لذا نصح ابن خلدون هؤلاء بالاطلاع على شعر الشعراء، يقول في ذلك: "فمن قلّ حفظه أو عُدم لم يكن له شعر، وإنما هو نظم ساقط، واجتناب الشعـــر أولى بمن لم يكن له محفــوظ... "[٧٩].

ويتبادر للذهن سؤال: لماذا دعا ابن خلدون إلى نسيان المحفوظ من الشعر لمن رغب في نظم الشعر؟

إن دعوته إلى نسيان المحفوظ تأتي في سياق عدم الخلط أو التشويش بين المحفوظ ومنظوم الشاعر، وحتىَ لا يؤثّر وعي المحفوظ ورؤية الشاعر له لحظة تشكيله فنه الشعري في السياق الشعري. فنسيان المحفوظ يؤدي إلى محو رسومه الحرفية الظاهرة، وبذا تسهل للشاعر القدرة على النظم، يقول في ذلك: "وربما يُقال: إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ؛ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة، إذ هي صادّة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها، وقد تكيّفت النفس بها انتقش الأسلوبُ فيها، كأنه منوال يأخذ بالنسيج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة"[٨٠]. لكن هل أكسبت هذه الرؤية ابن خلدون القدرة على نظم الشعر نظماً وصياغة فنيّة تضعه في مصاف الشعراء؟

ثانياً: الخلوة[٨١] ، وتقتضي اختيار المكان الملائم الذي يستطيع من خلاله تأمل الطبيعة، ومشاهدة مشكّلاتها الجمالية؛ لكي تستثار القريحة الشعرية، وتنشط، وتتجلى في أثناء عملية النظم، صحيح أن الخلوة

ضرورية، لكن السؤال هو: هل جمالية المكان ضرورية لقول الشعر؟ وهل يجب على كل شاعر أن يتخيّر مواصفات ابن خلدون، ومقاييس المكان الجمالية؟

إن الشاعر في لحظة النظم إنما يعيش تجربته على اختلاف مضامينها وموضوعاتها وأساليبها: لغة ونسجاً وصوراً فنية، وفق حالته التي يكونها لحظة التشكل الفنّي؛ بمستوياتها الإنسانية والثقافية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، وحالات الحب والكره، والفرح والضيق، والشعور بالإحباط، والقوة والضعف. لا شك أنّ عوامل كثيرة تشكل الملكة الشعرية، سواء أكان المكان جميلاً أم غير جميل. فالمهم هو الحالة النفسية التي يعيشها الشاعر لحظة تشكيل نصّه الفني ومكوّناته المتعددة.

ثالثاً: الراحة النفسية، والنشاط الفاعل الخلّاق[٨٢]، وحالة الاستعداد الذهني لقول الشعر.

رابعاً: تخير الوقت الملائم لقول الشعر، واقتناص لحظات الراحة النفسية والجسدية، إذ ليس كل وقت عنده يصلح لقرض الشعر، ويجب أن يتجانس الوقت والمكان والراحة النفسية[٨٣]. وكأني بابن خلدون قد تأثر برسالة بشر بن المعتمر لولده، ينصحه فيها بتخيّر الوقت الملائم، والمكان المناسب، والهدوء للقراءة والتعلم.

خامساً: العشق والانتشاء – الوله والحب – وقد استقى هذه الرؤية من كتاب العمدة لابن رشيق وفق رأيه، فهو من انفرد بهذه الخصلة، إذ لم يكتب أحدٌ قبله ولا بعده في هذا السياق. وقد آثر ابن خلدون أن يبني موقفه على ما ارتآه القدماء عند نظم الشعر بقوله: "وقالوا: فإن

استصعب عليه بعد هذا كلّه فليتركه إلى وقت آخر ، ولا يُكره نفسه عليه" (٨٤).

ولم يفت ابن خلدون أن يبيّن شروط النظم الجيد إذا تهيأت له أسباب النظم، فقد وضع في مقدمة هذه الشروط:

١ – ضرورة وضع القافية أولاً، ثم ينسج عليها مفرداته؛ للدلالة على معانيها في إطار البناء الكلّي للبيت. وهكذا في كل بيت حتى تكتمل القصيدة على القافية الواحدة دون تعدّدها، وسببه في ذلك أنه إذا غفل عن بناء البيت على القافية، فسوف يصعب عليه إقامتها في المكان الملائم لها؛ مما سيؤدي إلى اختلال بناء الوزن الشعري، وإلى تغيّر القافية. يقول في ذلك: "وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه ببعضها، ويبني الكلام عليها إلى آخره؛ لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلّها، فربما تجيء نافرة قلقة" (٨٥).

٢ – ترك البيت الذي يسمح به الخاطر، ولم يناسب ما عنده، فعليه أن يتركه إلى موضعه الصحيح والأليق بمكانه في إطار القصيدة؛ لأنّ كلّ بيت مستقل بذاته.

٣ – ملاءمة الأبيات في القصيدة للغرض الذي أُقيمت لأجله، وللمناسبة؛ لذا عليه أن يتخيّر ما يلائمها وإلا حصلت المنافاة.

٤ – مراجعة الشعر وتنقيحه على عادة القدماء ونقده.

٥ – عدم الحرص على إبقاء ما ينافي الغرض الشعري، أو ما يراه ضعيفاً ، لا تستقيم له عناصر الجودة شكلاً أو مضموناً، إذ يصعب على الإنسان أن يُلغي عملاً أقامه، أو بيت شعر نظمه، وإن اعترته أسباب الوهن والضعف، فهو جزء من بيئته الثقافية والفكرية. لذا عليه ألا يتردد في حذفه. يقول في

ذلك: "وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد، ولا يضنّ به على الترك إذا لم يبلغ الإجادة، فإن الإنسان مفتون بشعره؛ إذ هو نبات فكره، واختراع قريحته" (٨٦).

٦ - استعمال الأفصح من التراكيب لإقامة النصّ الشعري، الذي لا تشوبه شائبة من ضرورات اللغة: مفردة وأسلوباً، وكذلك اجتناب التعقيد والحوشي من الألفاظ، والمقعّرة، والحذلقة اللغوية، والألفاظ السوقية والمهملة، وعدم ارتكاب ما يخالف الطريقة المُثلى من الملكة.

٧ - عدم مخالفة المولّد ما يسيء إلى النظم، وذلك باستخدام الغريب من الألفاظ والمعقّد من التراكيب. وإنما يُقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم، وعدم كثرة المعاني في البيت الواحد لما يتضمنه من تعقيد على الفهم. وقد بيّن ابن خلدون أنّ جمالية البيت الشعري هو الذي تكون فيه الألفاظ على قدر المعاني، أو أوفى منها؛ لأن المعاني الكثيرة تعدّ حشواً، وتبعد السامع عن التبصّر في عمق الدلالة؛ لأن ذهنه يشتغل بتتبع مجالاتها بعيداً عن رؤية جمالياتها وانسيابيتها وعفويتها وبساطتها، الأمر الذي يحول دون استيفاء الذوق إدراكه بلاغة البيت وجمالياته. وقد حداه ذلك إلى بيان أن الشعر إنما يكون سهلاً إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه في الذهن. ولأجل ذلك عاب على أبي العلاء والمتنبي شعرهما، وقد تبنى في ذلك موقف شيوخه من مظاهر التجديد في الحركة الشعرية العربية. فهما، وفق هذه الرؤية، لا ينسجا على منوال الأساليب العربية القديمة "فكان شعرهما كلاماً منظوماً نازلاً عن طبقة الشعر، والحاكم بذلك هو الذوق"(٨٧).

٨ـ ثنائية اللفظ والمعنى:

يمكن التساؤل عمّا تحتاجه صناعة العبارة عند ابن خلدون، على قاعدة الصياغة على نهج القدماء.

إن الخطاب الشعري، وفق ذلك، لا يعدو أن يكون إعادة لأصول المعاني، كما يذهب بعض النقّاد؛ لأن ربطه بالقديم الراسخ في الجاهلية، "حصر للفعل الإبداعي في الشعر في الإخراج المتجدد للمألوف. وفي هذا الإخراج مفارقة، إذ إنه يظل أميناً للخطوط العريضة لمسارات المعنى في كلّ تفرعاته، ينحت الشاعر لنفسه التفرّد والتميّز في الصورة المخرجة للمعنى، المتميزة بخصوصية العبارة، أو الاختراع الجزئي المتمثل في التفريع والتوليد. ومن هنا لم يكن المتلقي يبحث عن الجديد بالدرجة الأولى بقدر ما كان يستهدف اللذة الحاصلة من التجدد الطارئ على المعروف"(٨٨).

وفي إطار العلاقة بين اللفظ والمعنى يذهب ابن خلدون إلى أنّ الاختلاف في شكل الكلام مفردة وأسلوباً وتراكيب دون أن يكون الاختلاف في المعاني، على الرغم من محاذير هذه الرؤية. صحيح أن اللفظ هو الذي يكسب المعنى شرف المنزلة في سياق الجملة والأسلوب، وفي ظل التركيب، لكن المعاني تختلف من فرد إلى آخر بدلالاتها، ورموزها، وأبعادها، ونسبها من خلال اللفظ، تبعاً للمخزون الثقافي والفكري، وتبعاً للمرئيات، وقوة الخيال، والعاطفة. وإذا كانت المعاني واحدة فكيف يكون لها ثمّة زوايا ورؤى متعددة؟ فنحن ننظر للمعنى من زوايا مختلفة، ونقرأه بمستويات متعددة، منها ما يتّفق وظاهر النص. وعلينا أن نعي أنّ هناك مُثُلاً عُليا للقيم والمفاهيم، مثل الكرم والبخل والشجاعة والجبن والخسّة والدناءة والمروءة والشرف والنذالة...الخ. فهل الألفاظ تعبّر عن هذه القيم بنفس المستوى من الدلالة على صعيد الكلمة المفردة أو التركيب؟ إن هذه القيم والمثُل العليا نسبية، تختلف رؤيتنا لها من فرد إلى آخر، ويُعبّر عنها بمستوى وعي الفرد ومخزونه الثقافي والفكري، وبمستوى رؤيتها، ورؤية أبعاد قيمتها. إننا ننظر للمعنى داخل النص من زوايا مختلفة، ونقرأه بمستويات متعددة، منها ما يتّفق وباطنه، بما هو محمول على اللغة من معان ودلالات ورموز وأبعاد...الخ.

إنّ ابن خلدون يذهب إلى أن الاختلاف في الجودة إنما يكون بتعدد الأواني من لفظ وأسلوب. ويشير هذا إلى انتصار ابن خلدون للألفاظ وصياغتها، على الرغم من إدراكه التام اختلاف قيمة المعاني بين صنّاع الكلام، وفق الأساليب المستخدمة، لكنه استطرد في اعتماد انتصاره للألفاظ؛ لأفضلية الألفاظ عنده وصياغتها على شرف المعاني، التي تتفاوت بين كاتب وآخر. يقول ابن خلدون في ذلك: "وتختلف الجودة في الأواني المملوءة باختلاف جنسها، لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه، باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها. وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده، ولم يحسن، بمثابة المُقعد الذي يروم النهوض، ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه..." (٨٩).

إن مبدأ المطابقة والمشاكلة بين المعنى واللفظ يأخذ "مدى أوسع، يصبح بمقتضاه تلازم المعنى واللفظ انعكاساً للوظيفة المبتغاة، أو تمشياً مع خاصيّة في اللغة، كقيامها على غزارة الدلالات، أو محكوماً بمفهوم للنوع الأدبي"(٩٠).

وقد حدّد ابن خلدون الأساس الذي تقوم عليه الصناعة الشعرية ومصادرها، وطريقة صناعتها، والأدوات الداخلة في تركيب العبارة وصنعتها؛ لتبدو في أبهى صورة وأجودها. وقد أرجعها إلى الصورة الذهنية للتراكيب التي تؤدي وظيفتها، وتكون مطابقة لمقتضى الحال.

إن الأديب يستمد الصورة من المخزون الثقافي والفكري، أو من عالم الذهن، وفق رؤية ابن خلدون، وأداته في ذلك الخيال الذي يؤلف بين الأشياء المتباعدة، ويقيم منها شكلاً فنيّاً في ألفاظ وجمل وتراكيب مخصوصة تؤدي وظيفتها. وهذا يُلقي الضوء على وعي ابن خلدون الفكري، ورؤيته النقدية لمشكّلات العمل الفنّي الجيد، فالنصّ أو الفكرة تختمر في مصنع الذات – العقل

أو الرحم الذهني –، إذ تبدأ بذرة، ثم تنمو، وتتطور بما يُضاف إليها من أمشاج الحياة وأنساغها، ثم تنتقي ثوبها الفني الذي يجب أن يكون في أتمّ صورة فنيّة، وفق ثقافة الأديب ورؤيته، وأدواته المعرفية والنقدية، ولغته الخاصة التي تتناسب وماهيّة الفكرة وطبيعتها ووظيفتها.

وقادته هذه الرؤية إلى تعدد انتظام التراكيب في الشعر، وتشكّلها بتعدد أشكال الأساليب المختلفة، وهيئاتها، وضروراتها. يقول في ذلك: "وتنتظم التراكيب فيه بالجمل وغير الجمل، إنشائية وخبرية، اسمية وفعلية، متّفقة وغير متّفقة، مفصولة وموصولة، على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي في مكان كل كلمة من الأخرى"(٩١).

إن مسألة اللفظ والمعنى، والتراكيب، والصور الذهنية، والمادة والهيولى لم ينفرد بها ابن خلدون، فقد سبقه إليها القدماء، وبخاصة الفلاسفة والمعتزلة، وسار على أثرهم حازم القرطاجني الذي فهم وجود المعاني في الأشياء خارج الذات الإنسانية. إن مسألة اللفظ والمعنى عند حازم تمتد إلى الدلالة وتراتيبية مستوياتها في: "تدرج نوعي، يبدأ من الوجود الشخصي العيني فالذهني، لتتقمص أثره المدلولات جسم الألفاظ، وهذه المدلولات التي يمكنهـا – في رأيه – أن تستقر في رسم حروف تدل على ألفاظ"(٩٢).

إن ابن خلدون كان على وعى بالعلاقة بين الصياغة والتصوير أو بين اللفظ والمعنى، التي قال بها أصحاب حركة التجديد، الذين أسّسوا مدرسة النقد الحديث في الأدب العربي القديم، وبخاصة الفلاسفة والمعتزلة، وقد بيّن ذلك الفرق بين الناقد العقلي والناقد النقلي. ويمكن القول إن ابن خلدون– وإن نادى بصياغة الشعر على غرار القدماء؛ فأخرج بذلك المتنبي وأبا تمام من دائرة الشعر– له رؤيته للصياغة والتصوير في فن الشعر التي تضعه في مصاف النقّاد المجددين، وبخاصة بالنسبة لنقّاد عصره. وإن قصّر عن الجاحظ والمعتزلة في هذا الإطار(٩٣).

إنّ رؤية ابن خلدون النقدية تبيّن وعيه لما انتهى إليه من تراث نقدي وثقافي، كما وعى فلسفة ابن رشد الذي تحاور في إطارها العقل والنقل، ووقف على التصالح الذي حدث بين الشريعة والفلسفة. لقد شكّل المخزون الثقافي والفكري لموروث الحضارة العربية الإسلامية بُنى فكر ابن خلدون وثقافته ومناحي معرفته بكل أطيافها وتعدديتها، وثقافة الأسلاف الطارئة "ليؤسس هو نفسه تأليفاً يلحم هذه الفعاليات ضمن تكامل دقيق يتأسس من وجهة نظرنا على التخييل، ويستفيد من النظم أيضاً في إطار تخصصه في النقد والبلاغة... إذ بوساطتها يمكن تأسيس القول على منطلقات عقلية، أو مسلّمات منهجية. ومن هنا يبدو التكامل بين روافد الثقافة العربية الإسلامية عموماً في نتاج ابن رشد وحازم القرطاجني وابن خلدون" (٩٤).

إن ابن خلدون كان ناقداً واعياً لثقافة عصره النقدية وثقافة من سبقه من النقّاد والفلاسفة العرب والمسلمين، سواء ما اتصل منها باللغة الشعرية والنثرية، أم ما اتصل بالملكة والذوق وأثرهما في صناعة الأدب. ويتضح ذلك في رؤيته النقدية لملكة الأدب وصناعة اللغة، وبناء النص الشعري، وما يتطلبه من معايير لبنائه ولأداء وظيفته التي تعتمد الصور الذهنية للتراكيب، ولتمييزه عن النثر بحدودٍ تقوم على التخييل والمحاكاة والتركيب الإيقاعي.

وقد أدرك ابن خلدون أن ما يميز الشعر عن النثر هو الكلمة الشعرية بدلالاتها وصورها الذهنية، ولا يعني هذا أن ابن خلدون لا يؤمن بالفكرة، لكن معايشته اللحن في المنظوم والمنثور في زمانه ولدى المتأخرين، وبخاصة في المشرق ولدى أهل شمال إفريقية، وغلبة المحسنات والزخارف اللفظية – حدا به إلى هذا الاتجاه من انتصاره للفظ؛ حتى تستقيم قناة الشاعر بحفظ كلام العرب، ومن رغبته في تبديد الفكرة في قوالب من المحسّنات اللفظية.

المصادر والمراجع

١ – د. أحمد محمد ويس، قراءة في تأصيل الأجناس الأدبية عند العرب، مجلة أفنان، العدد الثامن، النادي الأدبي، تبوك، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ، ص ٧٥.

يُنظر: د. عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٣١ – ١٣٢.

٢ – مسكويه، الهوامل والشوامل، تحقيق د. أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٣٠٩.

٣ – أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق د.عائشة عبد الرحمن، ط دار المعارف بمصر، ١٩٧٥م، ص ١٨١.

٤ – علي بن خلف، مواد البيان، تحقيق د. حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح، طرابلس الغرب، ١٩٨٢، ص ٥٧.

٥ – د. إحسان عباس، فن الشعر، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط٥، عمّان، ١٩٩٢، ص ١٥–١٧ .

٦ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق الأستاذ درويش الجويدي، ط٢، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٥٤٥ .

٧ – المصدر نفسه، ص ٥٤٥ .

٨ – المصدر نفسه، ص ٥٤٦ .

٩ – د. ميشال زكريا، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، دراسة ألسنية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٤٦ .

١٠ - المرجع نفسه، ص ٤٧ .

١١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥١ .

١٤ - د. ميشال زكريا، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧-٤٨ .

١٣ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٢ .

١٤ - المصدر نفسه، ص ٥٥١ .

١٥ - المصدر نفسه، ص ٥٥١ .

١٦ - المصدر نفسه، ص ٥٥٣ .

١٧ - د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، منشورات رابطة الكتّاب الأردنيين ، عمّان، ١٩٩٤م، ص ١٧٩ .

١٨ - د. غسان عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٧٩-١٨٠ .

١٩ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥٤ .

٢٠ - د. محمد حسن نور الدين، الشعرية وقانون الشعر، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١، ص ٤٦-٥١ .

٢١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٨٤ .

٢٢ - المصدر نفسه، ص ٥٨٤ .

٢٣ - المصدر نفسه، ص ٥٧٢ .

٢٤ - د. ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣، ص ١١٣-١٢٤ .

٢٥ - المرجع نفسه، ص ١٠٨-١١٠ .

٢٦ – المرجع نفسه، ص ١١٧ .

٢٧ – المرجع نفسه، ص ١١٧ .

للإفادة يُنظر: د. حمّادي صمّود، التفكير البلاغي عند العرب، تونس ، ١٩٨١م.

٢٨ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٢ .

٢٩ – المصدر نفسه، ص ٥٦٥ .

٣٠ – المصدر نفسه، ص ٥٦٥ .

٣١ – المصدر نفسه، ص٥٦٥ – ٥٦٦ .

٣٢ – المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .

٣٣ – المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .

٣٤ – د.ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ٢٣١ .

٣٥ – المرجع نفسه، ص ٢٣١ .

٣٦ – ابن سينا، الخطابة من كتاب الشفاء، تحقيق محمد سليم سالم، وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٢٠٤ .

٣٧ –د. ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ٢٣٢.

٣٨ – المرجع نفسه، ص ٢٣٤ .

٣٩ – المرجع نفسه، ص٢٤٣ .

٤٠ – ريتشاردز، مبادئ النقد الأدبي، ترجمة د. مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م، ص١٨٨.

٤١ – د.ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ٢٣٧ .

٤٢ – ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ١٩٦٦م، ص ٢٢٥ .

٤٣ – ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٦٠٠ .

يُنظر: ابن سينا، الخطابة، ص ٢٢٧-٢٢٨ .

: د.ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص٢٤١.

٤٤ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٦ .

٤٥ – المصدر السابق، ص ٥٦٦ .

يُنظر: د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٦٢٥ .

٤٦ – المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .

٤٧ – د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، ص ١٨٣.

يُنظر: مقدمة ابن خلدون، ص٥٨١-٥٨٣.

٤٨ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٨٣ .

٤٩ – المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .

٥٠ – المصدر نفسه، ص ٥٨٣ .

٥١ – المصدر نفسه، ص ٥٨٣ .

٥٢ – التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١، ص ٧٠ .

٥٣ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٦ .

٥٤ – المصدر نفسه، ص ٥٦٧ .

٥٥ – المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .

٥٦ – المصدر نفسه، ص ٥٦٧ .

٥٧ – المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .

٥٨ – المصدر نفسه، ص٥٦٧ .

٥٩ – المصدر نفسه، ص ٥٦٧ .

٦٠ – د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، ص ١٨٦ .

يُنظر:الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ج١، ١٩٦١، ص١٩٩–٢٠٠ .

: د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص١٦٦ .

٦١ – المرجع نفسه، ص ١٨٦ .

٦٢ – د.غسان عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، ص١٨٥–١٨٦.

يُنظر ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٢–٥٦٣ .

٦٣ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦١ .

٦٤ – د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٦٢١ .

٦٥ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٦٢–٥٦٣ .

٦٦ – المصدر نفسه، ص ٥٦٢ .

٦٧ – المصدر نفسه، ص٥٥٩ – ٥٦٠ .

٦٨ – المصدر نفسه، ص ٥٦٠ .

٦٩ – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٩٦م، ص ١٢٤ .

٧٠ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٨ .

٧١ – المصدر نفسه، ص ٥٦٨ .

٧٢ – المصدر نفسه، ص ٥٦٨ .

٧٣ – د. إحسان عباسن تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٦٢٠ .

٧٤ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٨ .

٧٥ – المصدر نفسه، ص ٥٧٨ .

٧٦ – الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ١٣٢/٣ .

يُنظر: د. جابر عصفور، قراءة في التراث النقدي، ص ١١٨ .

٧٧ – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٤٢ .

٧٨ – للإفادة، يُنظر: د. عبد السلام المسدّي، البيان والتبيين بين منهج التأليف ومقياس الأسلوب، ص ١٣١ .

: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده، ج٢، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، ط ٣ ، القاهرة، ١٩٦٣–١٩٦٤م، ص ١٢٤ .

: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ص ١٤ .

٧٩ – ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٣ .

٨٠ - مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد التاسع والعشرون، ك ١٩٥٤م، ص٤٦٨ .

٨١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥٧٣ .

٨٢ - المصدر نفسه، ص ٥٧٣ .

٨٣ - المصدر نفسه، ص ٥٧٣ - ٥٧٤ .

٨٤ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٥ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٦ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٧ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٨ - الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص ٣٩ .

يُنظر: د.المجدوب البشير، تحليل نقدي لمفهوم النثر الفني عند القُدامى، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية الاجتماعية بتونس، ١٩٧٨، ص ١٦٩ .

: د. ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص١٧٩ -١٩٧ .

: د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العــرب، ص ٤١ .

: د. عبد المنعم تلّيمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣م، ص١٣١-١٣٢ .

٨٩ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٧ .

٩٠ - د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفيكر النقدي والبلاغي عند العرب، ص ٤٣ .

ينظر: د. وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة والفنون، الدوحة، ١٩٨٥م، ص٣٧٣ – ٤٠٣ .

٩١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧١ .

٩٢ - د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص٢٢٢.

٩٣ - د. جابر عصفور، قراءة في التراث النقدي، ص١٢٤ – ١٣٠ .

٩٤ - د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص٢١٩-٢٢١.

ظـــاهرة الحذف بغيـــر دليــــل

دراســـة لغويـــة

د/محمد فريد أحمد حسن(*)

مقدمة

الحذف لغة : القطع ، وهو عند النحاة ترك ذكر جملة أو كلمة مفردة أو حرف أو حركة لغرض ما ، وهو أسلوب شائع في لغة العرب ، استعملوه بكثرة في كلامهم في صور متعددة .

ففكرة الحذف تقوم في الأساس على قطع جزء من الكلام الذي يذكره المتكلم ، وهذا الجزء المقطوع يسمى (محذوفا) ، والمحذوف قد يكون جملة كما في (والله لا فعلت) فقد حذفت جملة (أقسم) ، أو كلمة مفردة مثل حذف المبتدأ من قولنا: (غدا) جوابًا لمن سأل (متى السفر؟) والتقدير: (السفر غدا)، أو حرفا كحذف النون من الأفعال الخمسة إذا سبقها ناصب أو جازم ، أو حركة كحذف ضمة الياء من المنقوص المرفوع غير المنون مثل (حكم القاضي) .

وقد اشترط النحاة في الحذف كي يكون مقبولا ومستساغًا أن يكون هناك دليل ، هذا الدليل يقوم بوظيفتين : الأولى هي إثبات أن في الكلام حذفا ، والثانية هي المساعدة على تقدير الشيء المحذوف ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا﴾، ففي الآية ما يثبت أن هناك حذفا وهو مجيء كلمة (خيرا) منصوبة في جواب سؤال ورد في كلام سابق ، وهناك ما يفيد أن تقدير هذا المحذوف من الإجابة هو (أنزل ربنا) وهو لفظ

(*) مدرس النحو والصرف بقسم اللغة العربية، كلية البنات- جامعة عين شمس.

السؤال السابق في الآية ، فالدليل إذن من حيث دلالته على أن هناك حذفا يمكن أن يسمى (دليل التقدير)، ومن حيث دلالته على المحذوف يمكن أن يسمى (دليل المقدر). و(الدليل) عند النحاة له أهمية قصوى عندما يكون الأمر متعلقا بالحذف فلا حذف بلا دليل ، ومن ثَمَّ اهتموا اهتماما شديدا بتعيينه وتحديده عند تناول أى موضع من المواضع التي فيها حذف ، وكذلك عنوا بذكر أنواعه وتفصيل الحديث عنها، فقسموه إلى قسمين: الأول: دليل غير صناعي، وهذا بدوره ينقسم إلى دليل حالي ودليل مقالي، والثاني: دليل صناعي يختص بمعرفته النحويون.

وعلى هذا الأساس سار النحاة في تحليل كل ما يتعلق بالحذف ، فلابد من أن يكون هناك دليل يحقق الفائدة السابق ذكرها ، وينتمي إلى أحد الأنواع المذكورة أيضا .

وها هنا تثار عدة تساؤلات، وهى : هل يمكن إخضاع جميع أنماط الحذف المستعملة في اللغة لهذا الشرط، وهو وجوب وجود دليل ؟ وهل يوجد بالفعل ظاهرة تسمى (الحذف بغير دليل) لها توصيف وضوابط ومسوغات ؟ وما مدى تأثير هذا الشرط على حركة تطور اللغة تبعا لتطور أغراض مستعمليها ؟ وهل تعد إجازة الحذف دون الالتزام بهذا الشرط خروجا على أصول اللغة وسببا في اضطرابها ؟

إن محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات تمثل جوهر هذا البحث وغايته ، وخاصة إذا ما عرفنا ــ كما سيرد في أثناء البحث ــ أن الحذف بلا دليل قد ورد في بعض أساليب اللغة ، وقد تطرق إليه النحاة في أثناء تنظيرهم وتقعيدهم لبعض القواعد ، وأيضا تطرق البلاغيون إلى بعض صوره أثناء تناولهم وحديثهم عن بلاغة بعض الأساليب ، ومن ثم خُصص هذا البحث لتوصيف هذه الظاهرة ، وبيان مدى اتساقها مع أصول اللغة ، وبحث مدى إمكانية الإفادة منها في تطوير أساليب اللغة .

أولا أسباب اشتراط وجود الدليل عند الحذف:

دليل الحذف هو القرينة التي تقطع بأن في الكلام حذفا وتُعين على تقديره وتحديده ، وهو شرط في الحذف عند النحاة ، فمما هو شائع لديهم قولهم: لا حذف إلا بدليل [1]، وكذلك قولهم: لا يحذف كذا إلا بدليل، يعنون: الموصوف أو المنادى أو المضاف أو غير ذلك من المحذوفات .

وقد ذكر ابن هشام أن دليل الحذف نوعان : دليل غير صناعى ، ودليل صناعى ، الأول منهما ينقسم إلى : حالى ومقالى ، فالحالى مثل قولنا : (زيدا) لمن رفع سوطا يريد ضرب أحد به ، وذلك بإضمار (اضرب)، والمقالي مثل قولنا أيضا : (زيدا) لمن قال : (من أضرب ؟) . والثانى منهما هو الدليل الذي يختص بصناعة النحو ، فهو يعرف ويدرك من خلال قواعد النحو وأصوله التى تضبط الجمل والتراكيب بضوابط محددة ، وذلك مثل تقدير محذوف في قوله تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾ [2]، فالتقدير : (لأنا أقسم) والسبب في ذلك أن فعل الحال لا يقسم عليه ـــ وذلك عند البصريين ـــ ومن ثم لزم تقدير شيء قبل فعل الحال ينتفي معه هذا المانع ، وبالتالى تصح القاعدة [3] .

وقد كان لاشتراط النحاة وجود الدليل عند الحذف عدة أسباب ، يمكن من خلال تتبع أقوالهم وآرائهم إجمالُها فيما يلي :

١- معرفة أن في الكلام حذفا :

إن حدوث الحذف في الكلام دون أن يكون هناك دليل عليه يجعل من إمكانية معرفة حدوث هذا الحذف أمرا مستحيلا ، مثله تماما مثل تكلُّف علم

---

(١) الخصائص لابن جنى ٣٦٢/٢ . ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٦ .

(٢) سورة القيامة الآية (١) .

(٣) مغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٦-٧٨٩ .

الغيب [١]، وهذا من شأنه أن يؤدى إلى جعل الأساليب التى يقع فيها الحذف أساليب مبهمة أو موهمة لما ليس مقصودا منها ؛ ومن ثم لم يجز حذف المضاف في قولنا : (جاءنى غلام زيد) [٢] ؛ لأن الكلام حينئذ سيكون (جاءنى زيد) ، ومعرفة أن في الجملة حذفا في هذه الحالة أمر مستحيل ، بينما يجوز حذف المضاف في قوله تعالى : ﴿وجاء ربك﴾ [٣] حيث إن التقدير : قدره أو قضاؤه، ومعرفة أن في الآية حذفا أمر ليس مستحيلا ، فهناك دليل عليه ، وهو نسبة المجيء لله ، ومجيء الله لا يكون مجيء نقلة [٤] .

٢- تسهيل تقدير المحذوف:

كما أن الحذف يحتاج إلى ما يدل عليه ويثبت حدوثه فإن المحذوف أيضا لابد من أن يكون هناك ما يعين على تقديره وتحديده ؛ حتى تتحقق الفائدة من الحذف ؛ ولذلك جاز حذف الموصوف في نحو (رأيت رجلا كاتبا)، ولم يجز في نحو (رأيت رجلا أبيض) [٥]، ففي الجملة الأولى دليل يجعل من تقدير المحذوف أمرا سهلا ، وهو الوصف بالكتابة وهو لا يكون إلا في بشر ، أما الوصف في الجملة الثانية فلا يعين على تقدير المحذوف لانطباقه على البشر والحيوان والجماد والنبات وغير ذلك .

٣- نفي الاحتمال عن كل من الحذف والمحذوف:

إن ادعاء الحذف يتطلب دليلا قاطعا على حدوثه، وأيضا على ما حذف؛

(١) الخصائص لابن جنى ٢/ ٣٦٢ .
(٢) مغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٧ .
(٣) سورة الفجر الآية (٢٢) .
(٤) المحرر الوجيز لابن عطية ١٥/٤٤٥ . ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٧ .
(٥) مغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٧

حتى لا تنقض دعوى الحذف ويصير الأمر إلى الخلاف والجدل بسبب الاحتمال الناجم عن عدم وجود الدليل ، ومن ثم نجد أن ادعاء حذف الفعل في نحو (ضربي زيدا قائما) وتقديره بأنه (يقع) وجعل (ضربى) في هذه الحالة فاعلا للفعل المحذوف المقدر ــ ضعف بأنه تقدير ما لا دليل على تعيينه ؛ لأنه كما يجوز تقدير (يقع) يمكن تقدير (قل) أو (عدم) ، وأيضا بأنه يمكن جعل (ضربي) مبتدأ ، وهكذا أدى عدم الدليل إلى الاحتمال ، وصار هذا النوع من الحذف مرفوضا ؛ لأن ما لا يتعين تقديره لا سبيل إلى إضماره [١] .

٤- جعل المحذوف كالثابت الملفوظ به :

الدليل يجعل المحذوف كالمذكور وبالتالى فكأن الحذف لم يكن ، ومن ثم يمكن أن تظل الأحكام المترتبة على وجود المحذوف قائمة بعد حذفه كما في حذف (رب) بعد كل من (الفاء ــ الواو ــ بل)، ومجيء ما بعدها مجرورا برب المحذوفة ، فهذه الحروف لما صارت عوضا عن (رب) دالة عليها ، أصبحت (رب) في حكم الثابت ؛ ومن ثم عملت بالرغم من حذفها [٢] .

٥- خفاء معنى بعض أنواع المحذوف كالحروف:

الحرف لا معنى له في نفسه ، وإنما يؤدى معنى في غيره ، ومن ثم يعد حذفه بلا دليل سببًا في اضطراب الأسلوب وعدم فهم المقصود منه ، وذلك لاجتماع أمرين هما : الحذف بلا دليل ، وكون المحذوف لا معنى له في ذاته ، وإنما معناه مرتبط بوجوده مع غيره ، وبالتالي فحذفه بمفرده بلا دليل لا يفيد معناه المقصود منه ، ومن ثم منع بعض النحاة حذف (الواو) في نحو (أكلت سمكا لحما تمرا) ، وتأولوا المسموع من ذلك على البدل ، أما حذف الحرف

---

(١) همع الهوامع للسيوطى ١٠٥/١ . ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٨ .

(٢) الخصائص لابن جنى ٢٨٥/١ . والإنصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى ١/ ٣٩٨ .

بدليل فلا مانع منه عندهم كحذف حرف الاستفهام ؛ لأن للمستفهم هيئة تدل على هذا الحرف المحذوف [1] .

٦- تجنب مخالفة أصول اللغة وقواعدها :

لقد كان للدليل أحيانا دور يتعلق بقواعد اللغة وأصولها يتمثل في تسويغ نمط من أنماط الحذف ، هذا النمط يمكن عده من غير وجود الدليل خروجا على أصول اللغة وقواعدها ، وذلك كالحذف في التنازع ، فالعامل في المذكور في نحو (أكرمني وأكرمت زيدا) عند البصريين هو الفعل الثاني ، وأما الفعل الأول فيقدر له فاعل محذوف ، يفسره المذكور بعده ، وهذا من شأنه عند الكوفيين أن يؤدى إلى الإضمار قبل الذكر ، وهو لا يجوز ، ويرد البصريون قول الكوفيين بأن في الكلام دليلا على هذا المضمر ، فالإضمار هنا حدث على شريطة التفسير ودلالة اللفظ بعد ذلك على المضمر ، وهكذا سوغ وجود الدليل نمطا من الحذف كان يعد في حالة عدم وجوده مخالفا لأصل من أصول اللغة ، وهو (عدم جواز الإضمار قبل الذكر) [2] .

هذه هي أبرز الأسباب التي اشتَرَطَ من أجلها النحاةُ وجوبَ وجود دليل عند الحذف ، وهى أسباب كما يبدو من هذا العرض الموجز هدَفَ النحاة من خلالها إلى تحقيق أكبر قدر من الضبط للجملة التي يقع فيها الحذف ؛ حتى يفهم الحذف الوارد بها على وجه صحيح ودقيق مع مراعاة ضوابط اللغة وأصولها .

إذن فالهدف في النهاية من اشتراط الدليل هو تحقيق الفائدة المرادة من الحذف في إطار لغوى صحيح ، ومن هنا جاء رفض النحاة للحذف مع عدم وجود الدليل ، فهذا النمط ــ وفقا لتصورهم للدليل وأهميته بالنسبة للحذف ــ يفتقد إلى ما يجعل منه صورة مفيدة ومضبوطة وهو الدليل .

(١) همع الهوامع للسيوطى ١٤٠/٢ .

(٢) الإنصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى ٩٣/١ .

والأمر محل اتفاق بين النحاة فهم يقبلون أى نمط من أنماط الحذف عندما يثبت لديهم وجود دليل عليه وفق المفهوم السابق ، أما ما عدا ذلك من أنماط الحذف التى لا دليل عليها فهم يتوقفون عندها ، ثم تتعدد مواقفهم منها وتتباين ما بين الرفض والوصف بالضرورة والقبول بشروط والوصف بالقلة أو الندرة ، وغير ذلك مما سنعرض له لاحقا .

وهنا يثور تساؤل وهو : ما الفرق بين الحذف مع وجود الدليل ، وبين الحذف بغير دليل ؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تتطلب توضيح ظاهرة الحذف بغير دليل ومسوغاتها وضوابطها ، وذلك كما تعرفنا قبل ذلك إلى الحذف مع وجود الدليل وأسبابه وفوائده ، وبعد هذا التوضيح يمكن تقويم هذه الظاهرة من حيث اتفاقها مع ضوابط اللغة ومدى خدمتهَا لأغراض أساليبها ، وهو ما سوف نعرض له فيما يلي .

ثانيا : التعريف بالحذف بغير دليل .

إن المتتبع لظاهرة الحذف بغير دليل من خلال نماذجها التى تجسدت فيها يجد أنها تطرقت إلى أجزاء مختلفة من الجملة ، وذلك كما يلى :

١- حذف الموصوف :

لا يجوز حذف الموصوف عند النحاة إلا بدليل وذلك نحو (ائتنى بماء ولو باردا) ، أما حذفه بغير دليل فهو غير جائز فلا يقال : (مررت بطويل)؛ لأنه يؤدى إلى اللبس ؛ لعموم الصفة ، فالممرور به في المثال السابق غير معروف هل هو رجل أم منزل أم بستان أم غير ذلك مما يوصف بهذه الصفة ، فمثل هذا لا يجوز إلا في الضرورة نحو قول الشاعر [(١)] :

(١) البيت من الهزج ، نسب لأبى داود الإيادى ولعقبة بن سابق ، لسان العرب مادة (شنج) والضرائر لابن عصفور ص ١٧٠ ، وأدب الكاتب لابن قتيبة ص ٤٤ والقصرى :

وقُصرَى شنِجِ الأنسا ء نَبَّاحٍ من الشُّعْبِ

فها هنا موصوف محذوف يمكن تقديره على أنه (ظبى) [1]، والصفات المذكورة تصلح للتيس أيضا .

وهكذا فحذف الموصوف بلا دليل يجعل الكلام ملبسا ، وبالتالي لا يجوز ولكن إذا نظرنا للصور المختلفة التي أوردها النحاة لاستعمال الصفة مجيزين إياها وجدنا بعضها يمكن عده من قبيل الحذف بغير دليل ، وذلك كما في نحو : (أكلت طيبا) و(لبست لينا) فحذف المنعوت هنا جائز حسن ، وذلك بالرغم من أنه لا دليل عليه على عكس ما يقوله السهيلى من كون الفعل دالا عليه ، فدلالة الفعل على المحذوف قاطعة في نحو (سرت سريعا) و(أقمت طويلا) أما في (أكلت طيبا) و (لبست لينا) فالمأكول قد يكون : لحما ، وقد يكون تمرا ، وقد يكون خبزا ، والملبوس قد يكون ثوبا وقد يكون حذاء ، فليس هناك قرينة تعين المقصود ومن ثم يعد هذا حذفا بلا دليل [2] .

٢- حذف التمييز

لا يجوز حذف التمييز عند النحاة إلا بدليل ، فلا يقال : (اشتريت ثلاثين) إلا إذا كان هناك دليل يعلم منه المراد من المحذوف ، فإذا لم يكن هناك دليل لزم ذكر التمييز إلا إذا أراد المتكلم الإلغاز ولم يرد البيان فحينئذ يمكن حذف التمييز بلا دليل ، فغرض المتكلم هو الفيصل في صحة أو عدم صحة حذف التمييز بلا دليل [3] .

الضلع التى تلى الشاكلة بين الجنب والبطن ، وشنج الأنساء : متقبض الأنساء ، والشعب : جمع أشعب ، وهو الذى انشعب قرناه أى : انكسرا ، والنباح : صوت الكلب والظبى والتيس والحية . لسان العرب مادة (قصر) و(شنج) و(شعب) و(نبح) .

(١) لسان العرب لابن منظور مادة (نبح) وانظر همع الهوامع للسيوطى ١٢٠/٢ .

(٢) نتائج الفكر في النحو للسهيلى ص٢٠٩ .

(٣) الخصائص لابن جنى ٣٨٠/٢ .

٣- حذف (واو العطف)

لا يجوز حذف (واو العطف)عند بعض النحاة ؛ لأنه لا يوجد في الكلام ما يفيد معناها ، وبالتالي فحذفها يكون بغير دليل ، وهذا من شأنه أن يؤدى إلى اللبس وعدم وضوح المراد ، ومن ثم فإن مثل : (أكلت سمكا لحما تمرا) لا تحمل على حذف الواو ، وإنما تحمل على البدل ، وقد أجاز بعض النحاة ذلك استنادا إلى وروده في بعض النصوص الفصيحة كحديث (تصدق رجل من ديناره من درهمه من صاع بره من صاع تمره) [١] .

٤- حذف مفعولى (ظن) وأخواتها .

لا يجوز حذف مفعولى (ظن) وأخواتها عند بعض النحاة بغير دليل ، فلا يقال : (أظن) أو (أعلم) من (أظن أو أعلم زيدا منطلقا) دون أن تكون هناك قرينة على هذا المحذوف ، والسبب في ذلك عدم حصول الفائدة ، فلا يوجد إنسان يخلو من ظن أو علم ، ويجيز نحاة آخرون هذا الحذف اكتفاء بالفائدة الحادثة من إسناد الفعل لفاعل ،وهم يسمون هذه الفائدة بالفائدة القاصرة ، وهى تخالف الفائدة التامة التى تحدث بذكر المفعولين ، ومن ثم فالصورة جائزة وخاصة أنها وردت عن العرب في نحو قولهم : (من يسمع يخل) [٢] .

٥- حذف المفاعيل من الأفعال التي تنصب ثلاثة مفاعيل

لم يجز بعض النحاة الحذف هنا أيضا بغير دليل سواء أكان المحذوف هو المفعول الأول فقط ، أم المفعولين الثاني والثالث فقط ، أما الأول فلأنه كالفاعل وأما الثانى والثالث فلنفس السبب المذكور مع حذف مفعولى ظن ، وهو

---

(١) همع الهوامع للسيوطى ١٤٠/٢ .

(٢) اللباب فى علل البناء والإعراب للعكبرى ٢٤٧/١ ، وأسرار العربية لابن الأنبارى ص ١٦٠، وهمع الهوامع للسيوطى ١٥٢/١ .

عدم الفائدة ، وأجاز ذلك نحاة آخرون ففي (أعلمت زيدا بكرا قائما) يجوز حذف المفعول الأول وذكر المفعولين الآخرين ، ويجوز حذف المفعولين الثانى والثالث وذكر الأول دون دليل ؛ لأن الكلام لم يخل من فائدة في كل صورة من الصورتين فذكر المعلم به في الصورة الأولى (أعلمت بكرا قائما) فائدة ، وذكر المعلم في الصورة الثانية (أعلمت زيدا) فائدة أيضا ومن ثم جاز الحذف هنا بلا دليل (١) .

٦- حذف الفاعل

لا يجوز حذف الفاعل عند معظم النحاة إلا بدليل في صور منها : فاعل المصدر نحو قوله تعالى : ﴿أو إطعام في يوم ذى مسغبة﴾ (٢) .

ومنها : باب نائب الفاعل حيث يحذف الفاعل ، وتتغير صيغة الفعل وصورته ، ويحل نائب الفاعل محل الفاعل وذلك نحو (ضُرِبَ زيد) ومنها : حذفه مع عامله تبعا له كقولك : (زيدا) لمن قال : (مَن أكرم ؟) والتقدير : (أكرم زيدا) ، ومنها : فاعل الفعل المؤكد بالنون المسند لواو الجماعة أو ياء المخاطبة نحو ﴿لتبلون﴾ و﴿فإما ترين﴾ فكل من واو الجماعة وياء المخاطبة حذف لالتقاء الساكنين، ومنها: صورة الاستثناء المفرغ نحو: (ما قام إلا هند)، ومنها فاعل (أفعل به) في التعجب نحو ﴿أسمع بهم وأبصر﴾ ، ومنها : إذا قام مقامه حالان نحو (فتلقفها رجل رجل) والأصل فتلقفها الناس رجلا رجلا ، فحذف الفاعل وأقيم الحالان مقامه (٣) .

---

(١) شرح الكافية لابن الحاجب ١٧٦/٢ ، واللباب فى علل البناء والإعراب ١/ ٢٥٨ ، وهمع الهوامع للسيوطى ١/ ١٥٨ .
(٢) سورة البلد الآية (١٤) .
(٣) ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبى حيان ١٨٢/٢ ، وهمع الهوامع للسيوطى ١/ ١٦٠ ، والتصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهرى ٢٧٢/١ .

وقد أجاز الكسائى حذف الفاعل مطلقا لدليل كالمبتدأ والخبر وخرج عليه إعمال الفعل الثانى في نحو : (ضربنى وضربت عليا) ففاعل الأول عنده محذوف يدل عليه الظاهر بعده [1] .

أما حذف الفاعل بلا دليل فلم يذكر صراحة عند النحاة ، وذلك لأن فكرة حذف الفاعل غير مقبولة عند معظم النحاة لأسباب منها : أنه معتمد البيان في الجملة إذ يتوقف انعقاد الكلام عليه ، ولأنه يستتر أحيانا في الجملة فإذا جاز حذفه التبس الحذف بالاستتار [2] ولأن المسند أى : (الفعل) حكم ولابد للحكم من محكوم عليه فهما متلازمان [3] .

وبالرغم من عدم ذكر حذف الفاعل بلا دليل صراحة عند النحاة فإننا نجد بعض النماذج الفصيحة قد وردت خالية من الفاعل ، ولم يجعلها النحاة من الحالات التي يطرد فيها حذف الفاعل كالحالات المذكورة سابقا ، هذه النماذج يمكن جعلها تمثل حذف الفاعل بلا دليل من ذلك قوله تعالى : ﴿ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين﴾ [4] ، وقول الشاعر [5] :

فإن كان لا يرضيك حتى تردني إلى قطرى لا إخالك راضيـــا

---

(1) شرح المفصل لابن يعيش ٧٧/١ ، وشرح جمل الزجاجى لابن هشام ص ١٩٣ ، وتبعة فى ذلك ابن مضاء . انظر الرد على النحاة ص ٩٤،٩٥ .

(2) شرح التسهيل لابن مالك ١١٨/٢ .

(3) التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهرى ١/ ٢٧١ .

(4) سورة يوسف الآية (٣٥) .

(5) البيت من الطويل ، وهو لسوّار بن المضرب وقد هرب من الحجاج حينما دعاه إلى حرب الخوارج . وقطرى هو قطرى بن الفجاءة كان على رأس الخوارج شواهد العينى ٤٥١/٢ ، وشرح المفصل لابن يعيش ٨٠/١ ، المحتسب لابن جنى ١٩٢/٢ ، والنوادر لأبى زيد ص ٤٥ .

ففي هذين الموضعين وأمثالهما لا يقول النحاة بحذف الفاعل بلا دليل وإنما يقولون بإضماره ثم تعليق هذا الإضمار وتفسيره بدليل من اللفظ أو المعنى أو الحال المشاهدة ، وذلك كما يظهر من قول ابن مالك : (وإذا توهم حذف فاعل فعل موجود فلا سبيل إلى الحكم بحذفه ، بل يقدر إسناده إلى مدلول عليه من اللفظ والمعنى)[1] ويقول في موضع آخر : (ويرفع توهم الحذف إن خفي الفاعل جعله مصدرا منويا ونحو ذلك[2] .

ويظهر من كلام ابن مالك أمران : الأول أن الفاعل لا يحذف ومن ثم يعد ما يوهم خلاف ذلك من قبيل الإضمار الذي له ما يفسره ، والثانى هو أنه لابد من البحث عن دليل يفسر هذا الإضمار ، هذا الدليل إن لم يكن موجودا في اللفظ أو المعنى فلابد من التماسه بأى طريقة أخرى كجعله مصدرا منويا أو غير ذلك .

لقد أدى الانطلاق من مسلمة عدم جواز حذف الفاعل ووجوب البحث عن ما يفسره إذا توهم كونه محذوفا إلى تخريج أمثلة عديدة منها المثالان المذكوران على أوجه بعيدة استنادا إلى أدلة متكلفة لا تصمد أمام التحقيق كأدلة قاطعة على أن هناك فاعلا مضمرا له ما يفسره ، ففي الآية المذكورة نجدهم يذكرون أن الفاعل المضمر تقديره المصدر (بداءُ) والدليل عليه هو الفعل المذكور (بدا) وعلى هذا يكون تقدير الكلام (بدا لهم بداء) أى : (ظهر لهم رأى)[3] .

ومما يضعف ذلك التقدير أننا لا نستطيع إسناد جميع الأفعال إلى مصادرها ، فلا نستطيع ذلك في (فتح ــ خرج ــ علم) ، ومن ثم نجد ابن

---

(١) شرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١١٩

(٢) المصدر السابق ١٢٤/٢ .

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١٢٢/٢ .

مالك يقصر هذا النوع من الإسناد على الفعل الذي يشعر برأى مثل (ظهر ــ بان ــ تبين) وأفعال الاستثناء مثل (قاموا ماعدا زيدا وخلا عمرا) فكأنه يفصل قاعدة بناء على هذا التوجيه المذكور للآية .

ويضعف ذلك التقدير أيضا أن المعنى الظاهر لقولنا : (بدا لى بداء) هو (ظهر لي ظهور) والقول بأن المراد (ظهر لي رأى) يعد تأويلا للمعنى الظاهر ، فهناك تقدير ثم تأويل لهذا التقدير وهذا يعد تكلفا .

ويضعف منه أيضا أننا عند توكيد الفعل (بدا) بمصدره نستطيع أن نقول بناء على التقدير المذكور : (بدا لي بداءُ بداءً) ولا يخفى ما في الأسلوب من ضعف وثقل وتكلف . هذا من شانه أن يرجح كون حذف الفاعل في الآية بغير دليل .

وإذا نظرنا إلى بيت سوار المذكور وجدنا معظم النحاة يجعلون فاعل (يرضيك) مضمرا يدل عليه الحال المشاهدة ، ويصير تفسير الحال كتقديم الظاهر ،ويكون التقدير حينئذ : (فإن كان لا يرضيك ما جرى في الحال التي نحن عليها) [1] .

ويضعف هذا التقدير أنه لا يمكن القطع به ، فليس هناك ما يمنع أن يكون تقدير الكلام (لا يرضيك إلا أن تردني) حملا على معنى الكلام ويكون الفاعل محذوفا متعلقا على المعنى [2] .

ويضعف منه أيضا أن فيه إضمار قبل الذكر وهو غير جائز عند كثير من النحاة. ومن ثم فالظاهر أن فاعل يرضيك محذوف وأنه ليس ثمة دليل عليه.

---

(١) شرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١٢٣ ، وشرح المفصل لابن يعيش ١/٨٠

(٢) قال بذلك الفراء . الخصائص ٢/٤٣٥ .

وليس من شك في أن عدم تعيين الفاعل بدليل في كل من الآية والبيت المذكورين وفي أمثالهما إنما هو لغرض ما ، وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل عند الحديث عن فوائد وأغراض الحذف من غير دليل .

٧- حذف المضاف

لا يجوز حذف المضاف عند النحاة إلا بدليل كما في قوله تعالى : ﴿واسأل القرية﴾ [١] . فالتقدير (أهل القرية) والدليل هو أن القرية معلوم أنها من حيث كونها حجارة وأرض لا تسأل ، وأيضا فالغرض من السؤال هنا هو رد الجواب، وهذه الأشياء التي تتكون منها القرية لا تجيب ، أما حذف المضاف بلا دليل فهو لا يجوز عند النحاة إلا في الضرورة نحو قول الشاعر: [٢]

عشية فر الحارثيون بعدمـا قضى نحبه في ملتقى القوم هوبر

يريد (ابن هوبر) ، وقد عرف هذا التقدير من غير هذا البيت [٣] .

والسبب في ذلك هو أن ذلك من شأنه أن يؤدى إلى اللبس فلا يجوز (رأيت هندا) ويكون القائل يريد (رأيت غلام هند) ؛ لأن الرؤية يجوز أن تقع على هند كما تقع على الغلام .

أما جوازه في الضرورة بالرغم من كونه يؤدى إلى اللبس فمرده إلى أحد أمرين : الأول الثقة بعلم المخاطب ، والثاني : أن حذف المضاف الذي لا لبس في حذفه بسبب الدليل قد كثر كثرة هونت من أمر الحذف المؤدى للإلباس إذا وقع لقلته فلم يعبأ به [٤] .

---

(١) سورة يوسف الآية (٨٢) .
(٢) البيت قائله ذو الرمة وهو فى ديوانه ص ٢٣٥ ، والدرر اللوامع ٢/ ٦٤ ، وارتشاف الضرب لأبى حيان ٢/ ٥٢٨ .
(٣) ارتشاف الضرب لأبى حيان ٢/ ٥٢٨ .
(٤) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٥.

وقد رد النحاة ما نسب لابن جنى من إجازته هذا النوع من الحذف ، وذلك كما يظهر من اعتراضهم على تقدير (جلست زيدا) على حذف مضاف وأن المراد (جلست جلوس زيد) ، فذكروا أن ذلك لا يجوز ؛ لأنه لا يتعين حذف (جلوس) لاحتمال أن يكون المقدر كلمة (إلى) [(١)] .

٨- حذف حرف الخفض

لا يجيز البصريون حذف حرف الخفض في القسم إلا بعوض هذا العوض يقوم مقام الدليل على الحرف المحذوف ، وذلك مثل (آللهِ ما فعلت كذا) أو (ها اللهِ) فألف الاستفهام في المثال الأول ، وها التنبيه في الثانى كل منهما يقوم مقام حرف القسم كعوض عنه ، والذي يدل على ذلك أنه لا يجوز الجمع بينهما فلا نقول : (أ و الله) ولا (ها و الله) فالعوض والمعوض لا يجمع بينهما .

وذهب الكوفيون إلى جواز حذف حرف الخفض في القسم بلا دليل ولا عوض ، واستدلوا بمجيئه عن العرب ، فقد روى الفراء أن العرب يقولون : (آلله لتفعلنَّ) فيرد المجيب (آللهِ لأفعلن) .

ويجيز الكوفيون حذف حرف الخفض أيضا في غير القسم مع بقاء عمله بلا دليل ولا عوض استدلالا بمجيئه عن العرب كما في نحو ما روى عن رؤبة إذا قيل له : كيف أصبحت ؟ قال : (خيرٍ عافاك الله) .

وقد رد البصريون بعض أدلة الكوفيين على أن كثرة الاستعمال هى التى سوغت هذا الحذف كما في (أللهِ لأفعلن) ، والبعض الآخر على القلة والشذوذ الذي لا يقاس عليه [(٢)] .

---

(١) ارتشاف الضرب لأبى حيان ٢/ ٥٢٩ ، ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٨ .

(٢) الإنصاف فى مسائل الخلاف المسالة (٥٧) ١/ ٣٩٣-٣٩٩ .

٩- حذف الموصول

الموصول إذا كان (أن) المصدرية يجيز النحاة حذفه مع عدم بقاء عمله ، وقد أوردوا على ذلك شواهد بعضها محمول على الحذف بدليل نحو استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا﴾ (١) فالتقدير (أن يريكم) ودليل هذا التقدير هو حاجة الجملة إلى مبتدأ حتى تستقيم من حيث الإسناد ، والآخر يمكن حمله على الحذف بغير دليل كما في قول الشاعر (٢) :

وقالوا ما تشاء فقلت ألهوْ إلى الإصباح أثرَ ذى أثير

فقد قدره النحاة (أن ألهو) ولا دليل على ذلك إذ من الممكن تقدير الكلام (فقلت : مشيئتى ألهو) دون (أن) ، وكما في ما ذكروه من قول العرب : (أذهبُ إلى البيت خير لى) فالتقدير (أن أذهب) وهذا لا دليل عليه؛ لأنه يمكن تقدير الكلام (أنا أذهب إلى البيت ذلك خير لى) (٣) .

أما حذفه مع بقاء عمله فقد أجازه الكوفيون بلا بدل وذلك استدلالا بوروده في النصوص الفصيحة كما في قراءة عبد الله بن مسعود ﴿وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدوا إلا الله﴾ حيث نصبت (تعبدوا) بأن مقدرة وذلك لأن التقدير (أن لا تعبدوا) ، وجعل البصريون ذلك حذفا بغير دليل ، فليس في الكلام ما يدل على (أن) المحذوفة ، كما يحدث عند عملها محذوفة بعد (الفاء والواو وأو واللام وحتى) فهذه الحروف تعد حينئذ دليلا على حذف (أن) ومن

---

(١) سورة الروم الآية (٢٤) .

(٢) البيت من الوافر ، وهو لعروة بن الورد العبسى ــ الدرر اللوامع ١/ ٣ ، ولسان العرب مادة (أثر) .

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١/ ٢٣٣ -٢٣٥ .

ثم تعمل محذوفة بعدها ، وأيضا فالقراءة المذكورة يمكن تخريجها على أن (تعبدوا) مجزوم بلا ؛ لأن المراد بها النهى [١] .

أما إذا كان الموصول اسما فالكوفيون يجيزون حذفه بدليل ويستشهدون على ذلك بشواهد منها قوله تعالى: ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم﴾ [٢] أى : (وبالذي أنزل إليكم) وأيضا فإن بعض ما استشهدوا به يمكن حمله على الحذف بغير دليل ، وذلك نحو قول الشاعر [٣] :

فوالله ما نُلتم وما نيل منكم   بمعتدلٍ وفقٍ ولا متقـــــارب

قدره ابن مالك تبعا للكوفيين (ما الذي نلتم) ، ولا دليل على هذا التقدير ؛ إذ إن معنى البيت يستقيم دون تقدير (الذي) فالمعنى دون تقدير يكون (لم تجودوا بشيء معتدل) فما نافية و(نُلتم) تعنى (جدتم) و(بمعتدل) تتعلق (بنلتم) وهكذا لا يحتاج البيت لتقدير [٤] .

هذا بالإضافة إلى جواز تقدير (ما) نافية محذوفة بعد (ما) الأولى الحجازية العاملة عمل ليس [٥] .

١٠- حذف المفعول به

يجيز النحاة حذف المفعول به بدليل كما في قوله تعالى : ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ [٦] ، ويسمونه اختصارا ، ويجيزون أيضا حذفه بغير دليل كما

(١) الإنصاف فى مسائل الخلاف المسالة (٧٧) ٢/ ٥٥٩ – ٥٧٠ .
(٢) سورة العنكبوت الآية (٤٦) .
(٣) البيت من الطويل نسبه ابن مالك لحسان بن ثابت وليس فى ديوانه ، وقيل هو لعبد الله بن رواحة .الدرر اللوامع ١/٦٨ ، وشرح أبيات مغنى اللبيب ٣٤٦/٧ . وشرح التسهيل لابن مالك ١/ ٢٣٥ .
(٤) شرح التسهيل لابن مالك ١/ ٢٣٥ ، وهمع الهوامع للسيوطى ١/ ٨٨ ، ٨٩ .
(٥) سب ابن هشام هذا التقدير لابن مالك . مغنى اللبيب ص ٨٣٦ .
(٦) سورة الضحى الآية (٣).

في قوله تعالى : ﴿وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا﴾ [1] فالمراد هنا هو أن الله هو المضحك المبكى المميت المحيى ، فكأن المتعدى هنا كاللازم في الدلالة على نسبة الفعل للفاعل فقط دون قصد التعدي لمفعول به ، ويسمونه اقتصارا [2] .

١١- حذف حرف الجزم

يرى الكوفيون جواز حذف حرف الجزم وبقاء الفعل مجزوما ويستدلون على ذلك بوروده عن العرب كما في قول الشاعر :

محمد تفد نفسك كلُّ نفس إذا ما خفت من أمر تبالا [3]

فالتقدير (لتفد) ثم حذفت اللام لكثرة الاستعمال وظل الفعل مجزوما .

---

(١) سورة النجم الآيتان (٤٣) ، (٤٤) .

(٢) ارتشاف الضرب لأبى حيان ٢/ ٢٨٣ ، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٣٩ ، ٤٠ ، ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٩٧- ٧٩٩ ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن هشام قد تناول مسألة حذف المفعول به بطريقة تخالف تناوله لجميع صور الحذف الأخرى ، حيث جعل حذفه متعلقا بغرض القائل ، وقسمه إلى ثلاثة أنماط تبعا لهذا الغرض ، ولم يقبل تقسيم النحويين للحذف من حيث كونه بدليل أم بغير دليل ، بل إنه تبعا لتقسيمه هو يرفض تسمية المفعول في نحو آية النجم المذكورة (محذوفا) قائلا بأن الفعل قد تنزل هنا منزله ما لا مفعول له ، وموقفه هذا يحتاج إلى تفسير وخاصة مع اعتبار ما قرره هو فى المغنى ص ٨٥٣ من أن النحوي يلزمه عند النظر فى الحذف أن يراعى ما اقتضته الصناعة ، وغير خاف أن الصناعة تقتضى هنا البحث عن مفعول للفعل لأنه متعد . ومن ثم فالظاهر أن ابن هشام بموقفه هذا كان يرى قصورا فى تناول النحويين للحذف .

(٣) اختلف فى نسبته فقيل لحسان بن ثابت وقيل للأعشى وقيل لأبى طالب بن عبد المطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم ، والبيت فى الكتاب لسيبويه ١/ ٤٠٨ ،وخزانة الأدب ٣/ ٦٢٩ وشرح الرضى على الكافية ٢/ ٢٤٩ .

والبصريون يرون ذلك حذفا بلا دليل ومن ثم فهو لا يجوز ، فليس في اللفظ ما يبين عن ذلك المحذوف أو يدل عليه كما تدل (الواو والفاء وبل) على (رب) بعد حذفها ، أما ما ظاهر أنه جزم للفعل فهو عندهم ليس جزما وإنما الفعل مرفوع وأصله (تفدى) وهو خبر يراد به الدعاء ، وحذفت الياء اجتزاء بالكسرة عنها لضرورة الشعر ، والاجتزاء بالحركات عن حروف المد كثير في كلام العرب [1] .

١٢- حذف جواب الشرط

يحذف جواب الشرط عند النحاة-إذا دل عليه دليل نحو قـــوله تعالى : ﴿قالوا طائركم معكم أئن ذكرتم بل أنتم قوم مسرفون﴾ [2] فالجواب محذوف تقديره (تطيرتم) ، وقد دل عليه ما ذكر في الآيات السابقة من تذكير الرسل لهم وخطابهم للرسل عندئذ بتطيرهم بهم .

وقد أجاز البصريون أيضا حذف الجواب في نماذج يمكن حملها على الحذف بغير دليل نحو قوله تعالى: ﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين﴾ [3] ، فالبصريون فرارا من القول بزيادة الواو ، وبأن (فتحت أبوابها) هى الجواب يقولون بأن الجواب محذوف تقديره : (..... وفتحت أبوابها فازوا ونعموا) ،

(١) الإنصاف فى مسائل الخلاف المسالة (٧٢) ٢/ ٥٢٤ – ٥٤٩ .

(٢) سورة يس الآية (٩) .

(٣) سورة الزمر الآية (٧٣) .

وليس في الكلام ما يقطع بأن هذا هو تقدير المحذوف – إن كان ثمة محذوف [1] فمن الممكن أن يكون تقديره (حتى إذا جاءوها جاءوها وفتحت أبوابها) [2] .

١٣- حذف خبر (ليس)

أجاز الفراء وتبعه ابن مالك حذف خبر (ليس) بغير دليل إذا كان اسمها نكرة عامة ، وفي هذه الحالة تستغنى (ليس) بالاسم عن الخبر مثل (لا) وذلك كقول العرب : (ليس أحد) أى : (ليس هنا أحد) وكقول الشاعر [3] :

يئستم وخلتم أنه ليس ناصر   فبوئتم من نصرنا خير معقـــل

والسبب في ذلك أن الكلام يتوهم تمامه بليس والنكرة بعدها ، ومن ثم يمكن الاستغناء عن الخبر.. وقد رفض بعض النحاة ذلك وعدوه من الضرورة [4].

١٤- حذف المبتدأ وحذف الخبر .

هناك أساليب اختلف النحاة في تحديد المحذوف فيها لعدم الدليل ، بحيث يصير للأسلوب تقديران كل منهما له وجه ، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿فصبر جميل﴾ [5] وقوله تعالى : ﴿طاعة معروفة﴾ [6] ، فقد ذهب بعض النحاة إلى أن

(١) يرى الكوفيون أن (فتحت ..) هي الجواب وأن الواو قبلها زائدة ، ويقويه عندنا مجىء الآية التى قبلها دون واو وهى (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها ..) .

(٢) نسب هذا التقدير للخليل بن أحمد .المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ١٢/ ٥٧١ ، ٥٧٢ . وانظر الإنصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى ١/ ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ .

(٣) البيت فى الدرر اللوامع ١/ ٨٥ ، وارتشاف الضرب ٢/ ٩٤ وشرح التسهيل لابن مالك ١/ ٣٥٩ ، وهو غير منسوب .

(٤) ارتشاف الضرب لأبى حيان ٢/ ٩٥ .

(٥) سورة يوسف الآية (١٨) .

(٦) سورة النور الآية (٥٣) .

المحذوف هو المبتدأ ، وعلى هذا يكون التقدير في الآية الأولى : (شأني صبر جميل) وفي الثانية (الذي يطلب منكم طاعة معروفة) وذهب آخرون إلى أن المحذوف هو الخبر وعلى هذا يكون التقدير في الآية الأولى : (صبر جميل أمثل من غيره) وفي الثانية (طاعة معروفة أمثل بكم من هذه الأيمان الكاذبة).

وهكذا تعد هذه الصورة من صور الحذف بغير دليل لعدم وجود ما يوجب تعيين المحذوف [1] .

١٥- حذف نون الرفع ونون الوقاية

قد تجتمع نون الرفع ونون الوقاية في آخر الفعل وحينئذ يكون لهما ثلاث صور : الأولى : الفك نحو ﴿أتعدانني أن أخرج﴾ [2] والثانية : الإدغام كما في قراءة (أتعدانِّي) في الآية السابقة ، والثالثة : الحذف نحو قراءة ﴿أتحاجوني في الله﴾ [3] بنون واحدة .

وفي المحذوف خلاف ، فهناك من قال بأن المحذوف نون الرفع ، وهناك من قال بأنه نون الوقاية ، وليس هناك دليل يقطع بتعيين المحذوف وإنما كل فريق له أدلة عقلية لا يمكن ترجيحها على أدلة الفريق الآخر [4] .

---

(١) مغنى اللبيب لابن هشام ص ٨٠٥ ، ٨٠٦ وهمع الهوامع للسيوطى ١/ ١٠٣ .

(٢) سورة الأحقاف الآية (١٧) وهي مروية عن ابن عامر وعاصم وأبي عمرو.المحرر الوجيز لابن عطية ٣٥٣/١٣.

(٣) سورة الأنعام الآية (٨١) وهي قراءة نافع وابن عامر.المحرر الوجيز لابن عطية ٥/ ٢٦٤.

(٤) راجع هذه الأدلة تفصيلا فى همع الهوامع ١/ ٥١ ، ٥٢ ، وانظر شرح التسهيل لابن مالك ١/ ٥١- ٥٣ .

إن هذه النماذج المتنوعة تجعلنا ندرك أننا أمام ظاهرة لغوية تتجسد أمامنا وتفرض نفسها علينا من خلال ورودها في نصوص فصيحة عن العرب ، وفي أمثلة لغوية صنعها اللغويون ، ومن خلال الضوابط والقواعد التى على أساسها قام علماء اللغة بتحليل أساليب اللغة ووضع القوانين التي تكفل لمستخدميها الإفادة منها .

هذه الظاهرة تتمثل في أن هناك حذفا ما قد يحدث في الجملة دون أن يكون عليه دليل ، وهو بلا شك يختلف عن الحذف المتفق عليه عند جميع النحاة وهو الحذف بدليل ، ولتوضيح وجه الخلاف بينهما ينبغي توصيف هذه الظاهرة بحيث تتضح أبعادها ومظاهرها ومواقف علماء اللغة منها حتى يكون ذلك أساسا لتقويمها .

إن أول ما تجدر الإشارة إليه عند محاولة توصيف ظاهرة الحذف بغير دليل هو أنها لا تختص بنوع معين من المحذوفات في الجملة فقد حدثت في المبتدأ والخبر والتمييز والمضاف وفي حروف الخفض والعطف وفي الفاعل وجواب الشرط والمفعول به كما سبق عرضه ، ومن ثم يمكن القول بأن تخصيص ابن هشام للحذف من غير دليل بالفضلة التي ليس في حذفها ضرر معنوي مثل (ما ضربت إلا زيدا) أو صناعي مثل (ضربني وضربته زيد) [1] يفتقد للدقة .

---

(١) مغنى اللبيب ص ٧٨٧. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من هذا التقييد والتخصيص من ابن هشام للحذف بغير دليل فإنه يحسب له أنه الوحيد من النحاة القدامى ـ حسبما تيسر لى من اطلاع ـ الذى وضع ما يمكن أن يعد ضوابط عامة للحذف بغير دليل ، وهذا بالطبع يتضمن اعترافا به وعدم إنكار له ، وهو أمر لم يلق قبولا لدى بعض العلماء المحدثين كالأستاذ الدكتور طاهر سليمان حمودة الذى يقول : (ولا نرى صحة ما يذهب إليه ابن هشام من عدم اشتراط الدليل فى المحذوف الفضلة ذلك أنه ما لم

فالحذف بغير دليل قد حدث مع الفضلة وغيرها كما ظهر في العرض السابق ، وأيضا فإن قصر الحذف بغير دليل على الفضلة فقط مقتضاه أن الفضلة يستغنى عنها دون أن يتأثر الكلام ودون أن يكون هناك غرض من وراء هذا الاستغناء ، وهذا مخالف لحال كثير من الفضلات التي منها ما يتوقف المعنى والفائدة على وجوده كالحال في قولنا : (الميت من يعيش يائسا من كل ما حوله) ومنها ما يظل المعنى دونه قاصرا كالمفعول به في (لقي الرجل حتفه) ومنها ما يلزم ذكره لعارض ما كالحال التي تسد مسد الخبر في قولنا : (ضربي العبد مسيئا) .

وثاني ما يميز الحذف بغير دليل أنِ الكلام المذكور يؤدى معنى مفهوما تاما مفيدا، فالإفادة هنا غير متعلقة بتقدير المحذوف، فعندما يقول القائل: (أكلت طيبا) بحذف الموصوف أو (الله يخلق ويرزق) بحذف المفعول أو (ليس محسن) بحذف الخبر أو (من كان لا يعلم أنني قوى فيدنُ منى كي أصارعه) بحذف لام الأمر التي تجزم المضارع أو غير ذلك من الأساليب التي تعد من الحذف بغير دليل ــ إنما يقول كلاما مفيدا يؤدى معنى مستقلا .

والفائدة التي تتحقق بالكلام المذكور في الجملة التي فيها حذف قد أطلق عليها بعض النحاة (الفائدة القاصرة) [1] يعنون بذلك أن الجملة التي يحدث فيها حذف تمثل مستوى أقل في الفائدة من الجملة التي لم يحدث فيها حذف والتي تحقق مستوى من الفائدة يسمونه (الفائدة التامة) [2] وهذا الإطلاق مقتضاه أن

يوجد دليل فلا إمكان لتقدير المحذوف البتة ، سواء كان المحذوف جملة أو أحد ركنيها أم فضلة) ظاهرة الحذف فى الدرس اللغوى . د . طاهر سليمان حمودة ص ١٢١ .

(١) اللباب فى علل البناء والإعراب ١/ ٢٤٧ ،وقد سبق ذكر هذا عند الحديث عن حذف مفعولى (ظن) .

(٢) المصدر السابق .

الجملة التي حدث فيها حذف هي صورة مجتزأة من الجملة نفسها ولكن دون حذف ، وهو افتراض لا يؤيده الواقع اللغوي الذي يؤكد أن كلا من الجملتين نمط مستقل يريده المتكلم بذاته ابتداء ويقصد إليه قصدا لأغراض يريدها ، ومما يؤيد ذلك أننا نجد أن الشاعر قد يحذف أحيانا بالرغم من قدرته على إيراد المحذوف وذكره دون أن يؤثر ذلك في وزن البيت، وذلك كما في قول الشاعر: (١)

من كان لا يزعم أنى شاعر فيدنُ منـــى تنهه المزاجر

فالبيت بهذه الرواية حذفت فيه (اللام) من (فيدنُ) ولو بقيت ما حدث شيء للوزن حيث كانت التفعيلة ستصير تامة بلا خبن (٢) .

وثالث ما يميز الحذف بغير دليل أن المحذوف من الكلام غير مراد ، فهو غير معتبر تماما لفظا وتقديرا ، وتجاهله على هذا النحو وسيلة لتحقيق أغراض معينة .

---

(١) الرجز بلا نسبة فى لسان العرب مادة (زجر) ، والخصائص لابن جنى ٣٠٦/٣ ، والإنصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى ٢/ ٥٣٣ ، وروى (فليدن) فى الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/ ٤٤ ، وشرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف للحسن بن عبد الله العسكرى.
ص ٢٠٩ .

(٢) كان لعد النحاة جملة الحذف مجتزأة من الجملة التى ليس فيها حذف أثر فى جعل الفراء حذف اللام هنا ضرورة وهو أمر دفع أبا عثمان المازنى إلى سؤاله عندما يسمع منه ذلك فى حلقته : وما الذى اضطره هنا ، وهو يمكنه أن يقول : (فليدن منى) ؟ وتعليق ابن جنى على هذه الواقعة التى أوردها فى كتابه (الخصائص) يفيد بأن الفراء عجز عن تفسير ذلك ، ويفيد أيضا بأن ابن جنى يتبنى نفس المبدأ المذكور ، فهو يرد عن الفراء قائلا بأن العرب قد تلزم الضرورة فى حال السعة فى الشعر أنسا بها واعتيادا لها وإعدادا لها عند وقت الحاجة . الخصائص لابن جنى ٣٠٦/٣ .

وعدم الحاجة إلى معرفة المحذوف وتقديره مرتبطة بما سبق أن ذكرناه من كون الجملة التي يقع فيها الحذف تشكل كلاما تاما مفهوما ، ومرتبطة أيضا بكون المحذوف ليس لذكره دور في الدلالة ومن ثم فتقديره بعد في هذه الحالة تكلفا لما لا حاجة إليه ، وقد يؤدى إلى تغيير الغرض من الكلام ، وذلك لأن هذا التقدير قد يحيل الكلام إلى معنى آخر كما في تقدير مفعول به في نحو (المال يفسد ويطغى) فلو قدرنا (محمدا) أو (الشباب) أو (المتكبر) أو غير ذلك لتحول المعنى من الدلالة على أن من شأن المال أن يؤدى إلى الفساد والطغيان إلى الدلالة على أنه يطغى ويفسد أحد هذه الأشياء المقدرة فقط ، ولا شك أن الغرضين مختلفان تماما ، وقد يؤدى التقدير إلى صورة معيبة للكلام كما ذكر ابن مضاء عندما مثل بتقدير النحاة فعلا ناصبا في نحو (أزيدا ضربته) ،فهو ينتقد ذلك لأنه يؤدى إلى صورة معيبة في حالة النطق به [1] .

وقد يدفع التقدير إلى الخلاف كما حدث في قوله تعالى : **﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أوهم قائلون﴾** [2] فقد قدر بعض النحويين مضافا بعد (من) وبعد (أهلكنا) وبعد (فجاء) وهو كلمة (أهل) ، وخالفهم الزمخشرى في التقديرين الأولين ؛ لأن القرية تهلك ، ووافقهم في التقدير الثالث لأجل **﴿أو هم قائلون﴾** [3] .

فليس ثمة دليل على الحذف في الموضعين الأولين ، ومن ثم أدت محاولة تقديره إلى الخلاف ، بينما لو نُظر للأسلوب لوجد أنه لا حاجة مطلقا لتقدير هذا المحذوف ، فالكلام المذكور تام بدونه ، فضلا عن أن المعنى

---

(١) الرد على النحاة لابن مضاء القرطبى ص ٧٩ .

(٢) سورة الأعراف الآية (٣) .

(٣) الكشاف للزمخشرى ٢/ ٥٢، ٥٣ .

المستفاد من تقدير المحذوف هو أن الإهلاك كان لأهل القرى فقط دون قراهم ، ولا دليل على ذلك .

إن تقدير المحذوف مقترن بوجود دليل عليه ، وهذا الدليل بالإضافة إلى كونه الوسيلة الوحيدة لتقدير المحذوف يعد وجوده دليلا على أن الكلام المذكور يحتاج إلى هذا التقدير حتى يصبح تاما ،فالهدف في النهاية هو تتميم الكلام لتحقيق الفائدة ، ومن ثم فوجود الكلام تاما مفيدا مع وجود الحذف بلا دليل يعنى أن الكلام مستغن عن تقدير محذوف ، ومحاولة التقدير في هذه الحالة تعد تجاهلا لكون الاستعمال على هذا النحو أصلا قائما بذاته قد يستحيل معه أحيانا تقدير المحذوف ، ومن ثم نجد الرضي يعقب على قول النحاة بأن خبر الوصف في نحو (أقائم الزيدان) محذوف ، وأن المذكور هو فاعل يسد مسد الخبر فيقول : (لم يكن لهذا المبتدأ أصلا خبر حتى يحذف ويسد غيره مسده ، ولو تكلفت له تقدير خبر لم يتأت ، إذ هو في المعنى كالفعل ، والفعل لا خبر له ، فمن ثم تم بفاعله ....) [1] .

فالرضى يرفض أن يكون للوصف خبر من البداية فهو يرفض أن يكون هناك حذف ، وذلك بالرغم من أن كون الوصف مبتدأ يقتضى أن يكون له خبر كما تقضى بذلك صناعة النحو ، ودافعه إلى هذا استحالة تقدير هذا الخبر ، لعدم الدليل عليه ، وأيضا فالكلام تام بدون هذا الخبر ، وتمامه يأتى من قياس الوصف على الفعل ، وما بعده على الفاعل ، والفعل والفاعل معا يؤديان معنى تاما ومفهوما ، وهكذا فالوصف قد استغنى عن الخبر تماما ولم يعد يحتاج إليه لا لفظا ولا تقديرا .

---

(١) شرح الرضي على الكافية ٨٦/١ .

ورابع ما يميز الحذف بغير دليل التعويل على (معرفة المتلقى) في إدراك أن للكلام صورة أخرى تم تركها والعدول عنها إلى الصورة المذكورة ، ومعرفة المتلقي هنا تشمل خبراته ، ومشاهداته وثقافاته ، ومخزونه المعرفي ، وتجاربه ، وممارساته اللغوية ، وغير ذلك من الأشياء التي تمكن المتلقي من أن يتواصل مع ما يوجه إليه ، ويفهمه ، وهى أشياء يشترك معه المتكلم في معظمها ، وهذا الاشتراك هو الخيط الذي يصل بين المتلقي والمتكلم ويحقق الفهم المنشود ، وهو المسوغ الذي يجعل المتكلم يحذف من الكلام بلا دليل .

إن فهم المتلقي لما يوجه إليه لا يتم إلا عندما يقف على عدد من الدلالات الخاصة بالمنطوق ، وهى الدلآلة الصوتية والدلالة الصرفية ، والدلالة النحوية ، والدلالة المعجمية أو الاجتماعية ، وهذه الدلالات لا يحتاج المتلقي كي يقف عليها أن يكون عالما أو دارسا للنظام الصوتي أو الصرفي أو النحوي للغة، وإنما يمكنه ذلك عن طريق التلقي والمشافهة ، فهو يكتسب بذلك عادات لغوية يؤديها دون شعور ، وأيضا يفهمها إذا وجهت إليه دون معاناة [١] .

إذا فالمتلقي لديه معارف لغوية اكتسبها بالتعود والممارسة والمشافهة ، هذه المعارف تجعله يفهم الكلام الذي فيه حذف ليس عليه دليل ، وهذا من شأنه أن يرفع أى إلباس يظن أنه قد ينتج عن هذا النوع من الحذف .

يقول ابن يعيش بعد أن أورد بعض الشواهد على حذف المضاف بغير دليل [٢] : (وقد جاء من ذلك في الشعر أبيات مع ما فيه من الإلباس ، كأن ذلك

---

(١) انظر أنواع الدلالات وتفصيل الحديث عنها فى دلالة الألفاظ. د / إبراهيم أنيس ص ٤٤-٥١ .

(٢) ذكرنا أحدها عند الحديث عن حذف المضاف .

لثقة الشاعر بعلم المخاطب ، أو نظرا إلى كثرة حذف المضاف الذي لا لبس فيه فلم يعبأ بالإلباس) [١] .

ويقول ابن مضاء في معرض اعتراضه على تقدير ضمير مستتر في الفعل في نحو قولنا (زيد قام) : (وهنا احتمالان : أحدهما أن في نفس المتكلم ضميرا كما في قولنا: " زيدا ضربته " لكنه لم يُدلْ عليه بلفظ ؛ لعلم المخاطب به ...) [٢] .

فالإلباس مع استخدام هذا النوع من الحذف مستبعد ، لأن الإلباس يتعلق بالمتلقى ، وذلك بأن يظن المتلقى ما لم يقصده المتكلم ، والتعويل على معرفة المتلقى هنا يجعله وكأنه مشارك في صنع الحدث اللغوى ، ومن ثم يبعد أن يلتبس عليه فهم شيء هو أحد العناصر المشاركة في صنعه .

إن أثر التعويل على معرفة المتلقي يظهر واضحا في الحذف الذي نجده في قوله تعالى : **﴿إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾** [٣] ، وذلك على قراءة (ملائكته) بالرفع [٤] ، فخبر (إن الله) محذوف ، وحذفه هنا لا دليل عليه بخلاف ما يذهب إليه البصريون من أن (يصلون) المذكورة دالة عليه ؛ وذلك لأن الصلاة المذكورة الخاصة بالملائكة بمعنى الاستغفار ، أما الصلاة المقدرة الخاصة بالله فهى بمعنى الرحمة والبركة، فالمعنيان مختلفان ومن ثم لا يصلح أن يكون أحدهما دليلا على حذف الآخر يقدر بناء عليه [٥] .

---

(١) شرح المفصل ٣/ ٢٥ .
(٢) الرد على النحاة ص ٩١ .
(٣) سورة الأحزاب الآية (٥٦) .
(٤) هى قراءة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما . المحرر الوجيز لابن عطية ١١٢/١٢.
(٥) أورد ابن هشام هذا الاعتراض على تقدير البصريين ، ولكنه لم يحمله على الحذف بغير دليل . مغنى اللبيب ص ٧٩١ .

فالآية على أحد توجيهيها [1] فيها حذف ، وهذا الحذف كما هو ظاهر لا دليل عليه ، ومع ذلك نجد الكلام تاما والمعنى مفهوما ولا يحتاج إلى أى تقدير حتى تتحقق الفائدة المرادة منه ، وليس ثمة إلباس في المعنى ، والسبب في ذلك أننا لو نظرنا إلى المخاطب في الآية وجدناه يظهر في قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فالمخاطب (المؤمنون) ، وهذا المخاطب يعلم من خلال معارفه ومعتقداته التي يؤمن بها أن النبي صلى الله عليه وسلم محل تقدير وتعظيم من الله ومن الملائكة ، ويعلم أن حب الله للعبد رحمة له ، وأن حب الملائكة استغفار ودعاء له ، ومن ثم فالمؤمنون يفهمون ما ذكر في الآية فهما جيدا في ضوء معارفهم ، وذلك دون شعور بأى لبس ، ودون حاجة لتقدير المحذوف .

إن المراد من الجزء الأول في الآية بيان مدى تقدير الله وملائكته للنبي صلى الله عليه وسلم ومدى مكانته عند الله وملائكته ، وقد قام الحذف بلا دليل بإيصال ذلك المعنى في أبلغ صورة ،فعدم وجود خبر محدد يمكن تقديره ــ يجعل الذهن يتصور ــ في ضوء معارفه ومعتقداته ــ كل ما يمكن أن يدل على تقدير الله لنبيه وحبه له من رحمة وبركة ، ورفعة للذكر ، وغير ذلك من مظاهر تكريم الله لنبيه ، وهذا أفضل من تقييد الخبر بمذكور واحد ، يضاف لذلك أن ذكر (الله) مع (إن) دون ذكر الخبر في هذا الموضع يعطى انطباعا بأن (الله) متفرد في كل شيء حتى في تقديره للنبى صلى الله عليه وسلم ، فهو تقدير متفرد لا يشبهه تقدير الملائكة ولا المؤمنين ، ومن ثم ذكر اسم الله متفردا ثم ترك الأمر بعد ذلك لذهن المؤمن كى يتخيل تقديرا متفردا كتفرد صاحبه ، في ضوء ما يعرفه عنه من عظمة وقدرة .

---

(١) التوجيه الآخر أن (ملائكته) مرفوعة بالعطف على موضع اسم إن قبل دخولها ، ويصلون خبر عنهما ، وبالتالي فلا حذف ، وهو رأى الكوفيين . المحرر الوجيز لابن عطية ١١٢/١٢ .

ويظهر أثر التعويل على معرفة المتلقي أيضا في ما يطلق عليه النحاة العطف على التوهم ، وذلك في نحو قولنا : (ليس زيد قائما ولا قاعد) بجر (قاعد) على توهم دخول الباء في الخبر [1] ، والمثال هنا كما هو ظاهر يعطي صورة من صور الحذف بغير دليل ، فجر (قاعد) هنا يقتضي وجود تفسير لهذا الجر وخاصة أن هذا المجرور معطوف على منصوب ، والنحاة يفسرون ذلك بأن في (قائما) حرف جر متوهم ، وهذا الحرف المتوهم غير مذكور في الكلام ، وليس عليه دليل ، إذ إن مدخول هذا الحرف منصوب وهو كلمة (قائما) ، وجر (قاعد) كما أنه يمكن أن يكون بالعطف على مجرور يمكن أيضا أن يكون بحرف جر محذوف ، وأيضا فكون (قاعد) مجرورة قد يقتضي كون المعطوف عليه مجرورا ، ولكنه لا يقتضي كونه مجرورا بحرف جر ، إذ إن هناك أسبابا أخرى للجر كتقدير موصوف مجرور محذوف أي (برجل) .

وهكذا فلا دليل يقطع بالمحذوف ، ومن ثم فالصورة تمثل حذفا بغير دليل اعتمد فيه المتكلم على معرفة المخاطب بأن (ليس) قد تدخل الباء في خبرها المنفي بها على سبيل التوكيد ، والجملة المذكورة واضحة وتامة ومفهومة لديه بناء على هذه المعرفة دون حاجة لتقدير المحذوف ، إن المعنى المفهوم من هذه العبارة هو التأكيد على نفي قيام زيد والتأكيد على نفي قعوده ، مع تخصيص نفي القعود بشيء من التأكيد الزائد ، وهذا بلا شك وراءه غرض ما كدفع اعتقاد المخاطب بقعود زيد تحديدا ، وهذا المعنى المذكور للعبارة يستطيع المخاطب فهمه بسهولة في ضوء ما ذكرناه من معرفته بطريقة استعمال هذا النوع من النفي .

وخامس ما يتميز به الحذف بغير دليل مناسبته لأغراض ودواع معينة لا يتناسب معها استخدام الحذف بدليل .

---

(١) همع الهوامع للسيوطي ١٤١/٢ .

إن الكلام المذكور في الأسلوب الذي يقع فيه حذف بغير دليل يمكن أن يؤدى أغراضا متعددة منها :

- جهل المتكلم بالشيء المحذوف وعدم علمه به ، وهذا بالطبع يقتضى إلى جوار الحذف عدم وجود الدليل ، إذ إن وجود دليل يتناقض مع الجهل بالمحذوف ، ومن ثم نجد الفاعل قد يحذف للجهل به في نحو (سرق المال) .
- الإشعار بالخوف على المحذوف أو الخوف منه ، ومن ثم يلجأ المتكلم إلى عدم ذكر المحذوف وعدم التدليل عليه ، ومن ثم نجد الفاعل قد يحذف خوفا منه أو عليه بالرغم مَن العلم به في نحو (قُتل بكر) .
- قصد الإلغاز والتعمية على المخاطب ، لاختبار قدرته على معرفة الشيء المحذوف ، أو لإيهامه حتى يعتقد المحذوف شيئا آخر بخلاف ما يضمره المتكلم ، وذلك كحذف التمييز في بعض السياقات ، وتكون صورة الجملة عندئذ مثل (اشتريت أمس خمسين) .
- تبيين الاستغناء تماما عن المحذوف وعدم تعلق الغرض به مطلقا وذلك اكتفاء بالمذكور ، وذلك كحذف الموصوف في نحو قولنا : (أكلت طيبا) فالمأكول محذوف ، وحذفه هنا بغير دليل ، وهو يناسب غرض الاستغناء عن ذكر هذا المأكول لعدم أهميته ولعدم تعلق المراد به مطلقا، وبالتالي لو ذكر سيكون حشوا لا فائدة منه .
- الفرار من إظهار محذوف يؤدى إظهاره أو تقديره مظهرا إلى أن يوصف الكلام بأنه عيٌ من القول وبفقدان الفصاحة وبالضعف ، وذلك كالحذف في (أزيدا ضربته) فالنحاة يقدرون ناصبا لزيد ؛ نظرا لأن الفعل بعده قد تعدى للضمير ، وهذا الناصب يقدرونه من نفس لفظ الفعل

المذكور ، وعلى هذا يصير الكلام تقديره (أضربت زيدا ضربته) ، وهو تقدير يعيب الكلام ويفقده فصاحة الإيجاز .

- الإيحاء للمخاطب بنتائج متعددة سوف تترتب على عمله أو عدم عمله لشيء ما دون نص على نتيجة معينة ليكون ذلك أبلغ في إغرائه بهذا العمل أو تحذيره منه ، وذلك نحو حذف جواب الشرط في قول الأب لابنه: (والله لئن لم تهتم بدروسك) أو قوله له : (والله لئن نجحت هذا العام) فالجواب محذوف في الجملتين ، وحذفه في الجملة الأولى يجعل الذهن ينصرف إلى جميع أنواع العقاب ، وفي الجملة الثانية يجعل الذهن ينصرف إلى جميع أنواع الثواب ، وهذا أدعى إلى جعل الابن يترك ما حذر منه ويفعل ما رغب فيه ،وليس من شك أن هذا لا يتأتى بنفس الدرجة لو كان المحذوف له ما يدل عليه .

- تجنب نقض أو إفساد المراد من الكلام إذا ذكر المحذوف أو كان عليه دليل يساعد على تقديره ، وذلك عندما يكون مراد المتكلم قد تحقق بالجزء المذكور من الكلام ، ويكون المحذوف مفسدا لهذا المراد أو ناقضا له إذا ذكر أو قدر بناء على دليل ، وذلك كحذف المفعول به في سياق المدح في نحو (الخليفة يعطي ويمنح) فالمتكلم قد يريد المبالغة في مدح الخليفة ، ومن ثم يصفه بأن من خصائصه وخصاله الإعطاء والمنح ، وقد تحقق هذا المراد بالكلام المذكور، ولو ذكر المتكلم المعطى أو الممنوح ، أو دلل عليه لتغير الغرض والمراد ، إذا إنه يتحول إلى مراد آخر وهو أن هذا المعطَى أو الممنوح هو ما يعطيه ويمنحه الخليفة (كالمال أو الذهب أو الأرض أو الطعام أو ...) وليس شيئا غير ذلك ، فعطاياه من هذا الجنس فقط ، فالمرادان مختلفان ، والمراد الأول يناسبه الحذف من غير دليل كما ذكرنا .

هذه إذن نماذج من الحذف بغير دليل وأبرز السمات التى يتسم بها ، فهو كما يظهر نمط من الحذف له طابع مستقل من حيث وجود الدليل وعدمه ، فوفقا لمفهوم الدليل السابق الإشارة إليه عند النحاة نجد هذا النمط من الحذف قد يخلو أحيانا من دليل يدل على وجود الحذف ، وأحيانا أخرى يخلو من دليل يقطع بالمحذوف ، ومن ثم قد نجد أمامنا جملة خالية من أحد عناصرها التي تقتضيها أعراف اللغة وضوابطها وأصول صناعتها ، وفي الوقت ذاته لا نجد ما يمكن أن يساعد على معرفة أن هناك حذفا ولا على تقدير المحذوف بشكل قاطع لا يتسنى معه أي احتمال ، هذه الجملة هي الصورة الممثلة للحذف بغير دليل .

لقد وردت بعض النماذج الممثلة لهذا الحذف في نصوص فصيحة كما سبق أن ذكرنا عند حذف واو العطف ، ومفعولى ظن ، والمضاف ، وغير ذلك؛ وقد قبل النحاة بعض صوره ، ووصفوا البعض الآخر بالضرورة أو الشذوذ ، انطلاقا من فكرة أنه لا حذف إلا بدليل .

ولكن بعد تأمل ما أورده النحاة من نماذج ، وما مثلوا به من أمثلة ، وما حللوا به ما وقع تحت أيديهم من الاستعمالات اللغوية التي جسدت فكرة الحذف سواء بدليل أم بغير دليل – تبين أن هناك ظاهرة ما تحتاج إلى مزيد من الدراسة والتحليل لبيان حقيقتها وتوضيح أبعادها ، ثم تقويمها وفق أصول اللغة وقواعدها وأغراض مستخدميها ، هذه الظاهرة هي (الحذف بغير دليل) ، وتبين أنها يمكن أن تُوَصَّفَ على النحو الآتي :

(الحذف بغير دليل هو إخفاء أي جزء من أجزاء الجملة على سبيل الاستغناء عنه لفظا وتقديرا ؛ اكتفاء بما هو مذكور على أن يشكل هذا المذكور كلاما تاما مفيدا تعويلا على معرفة المتلقي ، لتحقيق أغراض متنوعة بعضها لا يؤدى إلا بهذا النوع من الحذف) .

إن هذا النمط من الحذف حقيقة واقعة لا يمكن تضييق نطاقه ، أو قصره على الضرورة ، أو رميه بالشذوذ والقلة كما صنع بعض النحاة ، ولا ينبغي تركه دون تقويم يبين مدى قدرة هذا النمط على أن يؤدى دورا في خدمة أغراض أصحاب اللغة في إطار من الضبط وعدم الاضطراب والتصادم مع أصول اللغة وأعراف متكلميها ، وهذا هو موضوع الصفحات التالية .

ثالثا : ـ تقويم ظاهرة الحذف بغير دليل .

سبقت الإشارة إلى أن اشتراط الدليل عند النحاة ارتبط بأسباب محددة أبرزها :إفادته أن في الكلام حذفا ، وتسهيله تقدير المحذوف بناء عليه ، ونفيه الاحتمال عن الحذف والمحذوف ، وجعله المحذوف كالثابت الملفوظ به ، وإزالته الاضطراب الناشئ عن خفاء معنى بعض أنواع المحذوف بالحذف ، وتسويغه بعض الأساليب بجعلها بالتقدير موافقة لأصول اللغة وقواعدها .

وسبقت الإشارة أيضا إلى أن الحذف بغير دليل يستند إلى أن هناك كلاما مذكورا تاما مفيدا ، وأن المحذوف غير معتبر لفظا ولا تقديرا ، وأن معرفة المتلقى معول عليها في الفهم الشامل للكلام ، وأنه يؤدى بصورته هذه أغراضا لا يناسبها الحذف بدليل .

فهل عدم وجود الدليل في هذا النمط من الحذف يضعفه ويجعله غير مقبول ؟ وهل ما يتسم به من سمات يمكن أن تجعل منه نمطا مضبوطا مقبولا خادما لأغراض مستخدم اللغة وفق أصولها ودونما اضطراب ؟

إن فكرة الدليل في الحذف تهدف إلى نفي الإلباس الناشئ عن اختفاء بعض أجزاء الكلام ، وهذا انطلاقا من أنه لا يوجد كلام مفيد مكون من عنصر واحد ولا من عناصر ليس بينها تعليق ، فلابد من أن يحدث تعليق بين أكثر من عنصر من عناصر الكلام الثلاثة (الاسم والفعل والحرف) وفق ضوابط

وأصول معينة حتى يكون هناك كلام مفيد ، فإذا اختفى أحد هذه العناصر من الكلام اختفت معه دلالة التعليق التى كان يقوم بها مع غيره ، واختلت تلك الضوابط والأصول التى كان موظفا في مكانه بمقتضاها ، ووقع اللبس حينئذ ، ومن هنا يأتي دور الدليل الذي يمكن بناء عليه تقدير المحذوف بما يجعله كالموجود تماما ، وبالتالي تظل دلالة التعليق كما هي كأن لم يكن هناك حذف ، ويزول اللبس .

إذن فالدليل وسيلة للتقدير والتقدير بدوره وسيلة لدرء اللبس الناجم عن اختفاء أحد عناصر التعليق من الكلام ؛ وذلك لتحقيق الفائدة المرادة من الكلام كاملة ، فكل من الدليل والتقدير المبنى عليه وسيلة لغاية ، ويطرأ هنا تساؤل : ألا يوجد ما يمكن أن يعادل هذه الوسيلة بحيث يؤدى إلى النتيجة ذاتها ، وبالتالي يستغنى عن الدليل وما يتبعه من تقدير في بعض أساليب الحذف ؟

وقبل محاولة الإجابة عن هذا التساؤل نورد هذين النموذجين اللذين من خلالهما يمكن تصور السبب الحقيقي وراء تقدير المحذوف ، وكيف ومتى كان يتم تقديره؟ يقول ابن يعيش عن قوله تعالى : **﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾** (١) : (المراد أهل القرية ؛ لأنه قد عُلم أن القرية من حيث هي مدر وحجر لا تسأل ؛ لأن الغرض من السؤال رد الجواب ، وليس الحجر والمدر مما يجيب واحد منهما) (٢) . ويقول الزمخشرى عند الحديث عن قوله تعالى : **﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون﴾** (٣) : (فإن قلت : هل يقدر حذف المضاف الذي هو (الأهل) قبل (قرية) أو قبل الضمير في (أهلكناها) قلت :

---

(١) سورة يوسف . الآية (٨٢)

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٢٣/٣ .

(٣) سورة الأعراف الآية (٤) .

إنما يقدر المضاف للحاجة ، ولا حاجة ، فإن القرية تهلك كما يهلك أهلها ، وإنما قدرناه قبل الضمير في (فجاءها) لقوله : أوهم قائلون ..) [1] .

إن الدافع للتقدير إذن هو الحاجة ، فإذا لم تكن هناك حاجة فلا داعي للتقدير ، ومن ثم وجدنا كلمة (القرية) في النموذج الأول قدر لها مضاف محذوف ، أما في النموذج الثاني فنجد كلمة (قرية) لم يقدر لها مضاف محذوف ، والفرق بينهما يكمن في حاجة الأولى للتقدير ، وعدم حاجة الثانية له، وقد ظهرت حاجة كلمة (القرية) للتقدير في الآية الأولى من خلال عدم وضوح دلالة تعليق السؤال بالقرية ، فالسؤال هنا يقتضى جوابا ، وبالتالي لا يتعلق إلا بمن يتصور منه الجواب ، ولما كان الأمر هكذا برزت الحاجة لتقدير محذوف يرفع هذا الغموض ، ويصح معه التعليق ، وهذا هو الدافع لتقدير مضاف محذوف من خلال الكلام المذكور وهو كلمة (أهل) .

أما في الآية الثانية فكلمة (قرية) علق بها الفعل (أهلكناها) ولم تغمض دلالة هذا التعليق ، فالقرية من حيث كونها مدر وحجر تهلك ، ومن ثم لم تحتج إلى تقدير محذوف كالآية السابقة .

إذا فالحاجة هي التي تدفع للتقدير ، والظاهر أن الحاجة هنا يقصد بها كل من : حاجة الكلام ذاته ، وحاجة المتلقي ، فالكلام ذاته قائم على تعليق عدد من العناصر ببعضها وفق ضوابط تعارف عليها أصحاب اللغة ورسخت في عقولهم ، فإذا حدث ما يظن منه أن اضطرابا ما قد حدث في التعليق وجب حينئذ تمحيص هذا الظن وفق أصول اللغة وأعرافها ، حتى يستقيم الكلام ، ومن ثم تلبى أيضا حاجة المتلقي المتمثلة في فهم واستيعاب ما يوجه إليه من كلام على الوجه الذي يريده المتكلم من الصورة التي أورد كلامه عليها .

---

(١) الكشاف للزمخشرى ٥٣/٢ .

ومن هنا تأتى الحاجة للدليل ، فالحاجة للتقدير تستوجب الحاجة للدليل ، وذلك حتى يتم التقدير على أساس مقبول لغة ، فالدليل سواء أكان حاليا أم مقاليا ــ كما اشترط فيه النحاة ــ لا يعد شيئا أجنبيا مفروضا على الكلام ، وإنما هو أحد عناصر التعبير اللغوي ، فالدليل الحالي يشمل كل ما يحيط بالكلام من ظروف وملابسات وأعراف ومؤثرات ، والدليل المقالي يتعلق بالألفاظ والعبارات المستخدمة وطريقة استخدامها وفق ما استقر عليه أصحاب اللغة ، فكلاهما يسهم بدور كبير في إنتاج التعبير اللغوى ، و في فهمه أيضا ، فالدليل عنصر لغوى من عناصر التعبير ، والتقدير المبنى عليه كذلك فهو مكمل لغوى بماله من دور في ضبط عملية التعليق في الجملة التى وقع فيها الحذف بالإضافة إلى أصله اللغوى المبنى عليه وهو الدليل .-

وإذا نظرنا إلى نموذج الحذف بغير دليل وفق المفهوم السابق عرضه وجدنا غياب الدليل يشير إلى أن حاجته للتقدير منتفية ، فلا الكلام يحتاج إلى تقدير ولا المتلقى أيضا ، وذلك بالرغم من أن في الكلام حذفا ، وأن هذا الحذف يظهر من خلال حدوث خلل في التعليق وفقا لقواعد أهل اللغة وأعرافهم مما قد يؤدى في النهاية إلى الإلباس ، وهذا يشير أيضا إلى أن هناك ما يعوض غياب التقدير وبالطبع غياب دليله ، ويقوم بإزالة الإلباس وتحقيق الفائدة المرادة من الكلام ، دون تقدير محذوف على الإطلاق ، بما يجعل الكلام يوصف بأنه تام وبأن الغرض يتعلق به على هذا النحو .

وعد الكلام تاما بالرغم من حدوث الحذف فيه بغير دليل مبنى على اعتبارين مهمين هما :

١- استقلال النطق به بعد الحذف

إن عدم استقلال الكلام بالنطق بعد الحذف هو الذي جعل النحاة يصفون حذف صلة الموصول بالشذوذ ؛ وذلك لأن الموصول لا يستقل النطق به بعد

حذف الصلة ، ولهذا يعد قول العرب: (فعلته بعد اللتيا واللتيا والتى) شاذا [1] ، فهو على هذا النحو يفتقد التمام الذي يجعل منه كلاما مفيدا يحسن السكوت عليه، وذلك لأن جملة الصلة من تمام الاسم الموصول لا يتم معناه إلا بها ، وهو من دونها ناقص لا يمكن أن يستقل به كلام ، وبالتالى فالحذف هنا شاذ .

٢- أداؤه معنى مستقلا بعد الحذف

لقد جعل عدم أداء الكلام معنى مستقلا بعد الحذف النحاة يستقبحون حذف المنادى الذي ليس عليه دليل ؛ لأن الباقى من الجملة حينئذ هو (يا) وهى حرف يدل على الدعاء ولا يدل على مدعو مخصوص ، ومن ثم فهى لا تستقل بمعنى لأنها تفتقر إلى غيرها دائما [2] .

إذا فالتمام هنا هو استقلال الكلام بعد الحذف لفظا ومعنى ، ويظهر أثر فكرة التمام هذه في معالجة النحاة لكثير من أمثلة ونماذج الحذف ، فحذف حرف الجر (الباء) في نحو (أمرتكِ بالخير) جائز، ومن ثم نقول: (أمرتك الخيرَ) وذلك لكون (أمر) بمعنى التكليف والإلزام وبالتالى فالكلام يصير مستقلا لفظا ومعنى ، أما (نهيتك عن الشر) فلا يجوز فيها حذف (عن) لأن النهى إما إبعاد أو كف أو زجر ، وكل ذلك لا يكون إلا بحرف الجر (عن) ومن ثم يعد قولنا : (نهيتك الشرَّ) كلاما غير مستقل لا لفظا ولا معنى فلا يجوز [3] .

وأيضا قولنا : (كل رجل وضيعته) عده بعض النحاة كلاما تاما لا يحتاج إلى تقدير خبر ، فهو بمعنى (كل رجل مع ضيعته) فالواو هنا بمعنى مع ، ومن ثم فالكلام مستقل لفظا ومعنى ، فاللفظ يحسن السكوت عليه ،

(١) الاستغناء فى الاستثناء للقرافى ص ١٤٥ .
(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٤٠ .
(٣) نتائج الفكر فى النحو للسهيلى ص ٣٣٦،٣٣٧ .

والمعنى واضح ومستقل ، ومن ثم لا يحتاج إلى تقدير خبر ، وذلك بالرغم من أن قواعد التعليق تقتضى وجود خبر للمبتدأ (كل) ، فالحذف مسلم به ، ولكن تقديره غير مسلم لتمام الكلام بدونه [1] .

وابن مضاء يعترض على تقدير النحاة ناصبا في نحو (أزيدا ضربته) ثم يتساءل ما الذي يمكن تقديره في قولنا : (أزيدا مررت بغلامه) ؟ ولماذا يحتاج إلى تقدير مع أن الكلام تام ومفهوم ؟ [2] .

والرضي الاستراباذى يستشهد بعدم إمكان تقدير خبر في نحو (أقائم الزيدان) على أن الكلام تام ، فالوصف قد تم بفاعله كتمام الفعل بالفاعل [3] .

وفكرة التمام يمكن قبولها كمعادل للتقدير من حيث أن التراكيب لها معنى مستقل مفهوم تام ، ولفظ يستقل النطق به بعد الحذف ، ومن ثم لا وجه لحاجة مثل هذا النوع من الحذف إلى ما يسمى (إصلاح اللفظ) يقول ابن يعيش: (وأما قولهم: " ضربى زيدا قائما " فهى مسالة فيها أدنى إشكال يحتاج إلى كشف ، وذلك أن المعنى " ضربت زيدا قائما أو أضرب زيدا قائما " فالكلام تام باعتبار المعنى إلا أنه لابد من النظر في اللفظ وإصلاحه ، لكون المبتدأ فيه بلا خبر ...) [4] ، ثم يقدر بعد ذلك خبرا ليكون الكلام (ضربي زيدا مستقر إذا كان قائما) [5] .

إن إصلاح اللفظ إذا يعنى تقدير محذوف وفق قوانين التعليق ، أي : تقدير خبر للمبتدأ ، وفاعل للفعل ، وموصوف للصفة ، ومضاف للمضاف إليه ،

(١) شرح ابن عقيل على الألفية ١/ ٢٥٣ .
(٢) الرد على النحاة لابن مضاء ص ٧٩ .
(٣) شرح الرضى على كافية ابن الحاجب ١/ ٨٦ .
(٤) شرح المفصل لابن يعيش ٩٦/١ .
(٥) وهو موافق لتقدير البصريين ، والكوفيون يقدرون الكلام : (ضربى زيدا قائما حاصل) والأخفش يقدره (ضربى زيدا ضربه قائما) شرح الرضى على الكافية ١٠٥/١

وهكذا ، وإذا نظرنا إلى تقدير المحذوف عند تمام المعنى وجدناه لا يؤدى أى فائدة ، فهو إما يؤدى إلى تغيير المعنى بتقديره ، وهذا يحول الكلام عن غايته الظاهرة من معناه التام ، وإما يدور في إطار المعنى التام المفهوم من الكلام المذكور ، وهذا يجعلنا نقدر مالا حاجة إليه وما لا فائدة منه ، وبالتالي فإن (إصلاح اللفظ) إما أن يؤدى إلى تغيير المعنى وإما أن يؤدى إلى أن نزيد في المعنى ما لا حاجة إليه ولا فائدة منه ، وهما نتيجتان يمكن تجنبهما بتجنب التقدير .

أما الفائدة الوحيدة التي يظن أن التقدير يقوم بها في هذه الحالة وهى إصلاح اللفظ وفق قواعد التعليق فهي أمر يمكن تحقيقه بتعليق حذف المحذوف على تمام الكلام ، أي أننا نستطيع بناء على ذلك أن نقول : (الخبر محذوف لتمام الكلام) وهكذا .

إن القول بذلك لا يعد خارجا عما يُفسر به كثير من أنماط الحذف ، كالتقاء الساكنين ، وتوالى الأمثال ، وطول الكلام [١] ، وعدم جواز الجمع بين حرفين من حروف المعاني بمعنى واحد [٢] ، والشبه [٣] ، وإصلاح السجع [٤] وغير ذلك مما يفسر به حذف المحذوف .

---

(١) كحذف الضمير العائد على الاسم الموصول فى جملة الصلة كما فى (أهذا الذى أكرمت أمس) أى : أكرمته . شرح المفصل لابن يعيش ٣ / ١٥٢ وانظر التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهرى ١/ ١٩٣ .

(٢) كحذف (ال) من الاسم المعرف بها عند دخول (يا) عليها ، لأنه لا يجمع بين أداتى تعريف فى كلمة واحدة . الإنصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى ٣٣٧/١ . ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٨٤٥ .

(٣) كحذف الجملة الفعلية فى المواضع التى تحذف فيها ، حيث يحدث ذلك فيها لمشابهتها المفرد ، لكون الفاعل فى كثير من الأحيان بمنزلة الجزء من الفعل نحو (ضربت) ، فهما معا كالجزء الواحد ، وليس كذلك الجملة الاسمية .الخصائص لابن جنى ٢/ ٣٦٣ .

(٤) كحذف الفاعل فى قولنا: (من طابت سريرته حمدت سيرته) همع الهوامع للسيوطى ١٦٢/١.

إن تمام الكلام يقتضى أنه قد صار على هيئة معينة ليؤدى دلالة معينة لا تتوقف على تقدير شيء آخر ، وإنما تتوقف على التعليق الحادث بين العناصر المذكورة فقط ، فهو بناء دلالى مستقل ليس محولا عن بناء آخر كالحذف بدليل ، الذي يمثل تحولا بنائيا من نموذج إلى نموذج آخر مع عدم إغفال الأول للحاجة إليه في توضيح دلالة الثانى .

إن دلالة جملة الحذف بغير دليل دلالة مركزة للغاية استخدم لها بناء محكم إحكاما دقيقا ، فالمتكلم يركز في هذا النمط من التعبير على العناصر الخادمة للغرض فقط وهو في سبيل تحقيق ذلك يتخطى عناصر أخرى متعمدا وأحيانا عن غير قصد ، وذلك إذا شعر بتمام غرضه دونها ، وإذا شعر بملاءمة ما ذكره لفهم المتلقى تبعا لمعارفه وعاداته وأعرافه (١) .

إن نموذج الحذف بغير دليل بما ذكرناه سابقا من صفات تميزه وخصائص ينفرد بها وأغراض يؤديها يستطيع القيام بدور مهم وبارز في مسيرة تطور اللغة ، وجعلها قادرة على استيعاب معارف عصر أبرز سماته السرعة والدقة في كل شيء ، في إعطاء المعلومات أو الحصول عليها ، وفي التعليم والتعلم والتدريب ، وفي البحث والاستقصاء ، وفي حل المشكلات المتنوعة ، وفي التعبير عن الأفكار والمشاعر والآراء ، وفي التقويم والتشخيص والعلاج ، وفي التأثير في المواقف والاتجاهات والقيم ، وفي اتخاذ القرارات ، وفي الفهم والإدراك ، وغير ذلك من أوجه النشاط الإنسانى .

---

(١) يشير السيوطى إلى أن المتكلم يراعى واقع مخاطبه وعاداته وكل ما يتعلق به فيصوغ كلامه ذاكرا ما له تعلق بمخاطبه ، ويمثل لذلك بقوله تعالى : (وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر) النحل ٨٢ حيث يذكر أن السرابيل تقى البرد أيضا ، ويعلل تخصيص الحر بالذكر بأن الخطاب للعرب ، وبلادهم حارة ، والوقاية عندهم من الحر أهم ؛ لأنه عندهم أشد من البرد . الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى ١٨١/٣ .

وغير خاف ما يمكن أن تقدمه اللغة الموجزة الدقيقة من دور في استيعاب هذه الأنشطة ، والمساهمة في تطويرها وتقدمها .

الخـــاتمة

تناولت الصفحات السابقة بالدراسة والتحليل جانبا من جوانب ظاهرة الحذف ، تلك الظاهرة التي أوردها ابن جنى مع بعض ظواهر اللغة الأخرى تحت عنوان (شجاعة العربية) [1].

وهو عنوان يبرز أن وجود هذه الظاهرة مع غيرها من الظواهر التي ذكرها في لغة ما دليل على قوة هذه اللغة وأصالتها ، ومتانة أصولها وقواعدها، وتماسك عناصرها ، وقدرتها على أداء الأغراض المختلفة في أي صورة بكفاءة واقتدار ، هذا الجانب هو (الحذف بغير دليل) .

وقد كان إفراده بهذه الدراسة نابعا من قناعة تامة بأن دراسة ظاهرة الحذف على الوجه الأكمل لابد أن تنطلق من التفريق بين مستويين رئيسين يمثلان معا فكرة الحذف في اللغة ، هذان المستويان هما (الحذف مع وجود دليل) و(الحذف بغير دليل) ، فكل منهما نمط مستقل من أنماط التعبير له سماته وصوره وأغراضه التي قد يشترك في قليل منها مع النمط الآخر ، ولكنه يستقل بأكثرها ، بما يجعل من دراستهما معا خلطا بين مستويين مختلفين من مستويات الأداء اللغوي ، وهو أمر من شأنه أن يؤدى إلى قصور في التناول واضطراب في النتائج .

وأيضا فإن هذا النمط لم يحظ بالاهتمام الكافي قديما وحديثا كنمط مستقل من أنماط التعبير اللغوي ، ينبغي أن يخصص بالدرس والتحليل لتحديد معالمه

---

(١) الخصائص لابن جنى ٣٦٢/٢ .

وصوره وتمييزه ووضعه موضع التقويم ؛ حتى تتبين مكانته بجوار غيره من أساليب اللغة وطرائق تعبيرها ، ومن ثم خصص هذا البحث لبيان هذه الظاهرة ودراستها وتقويمها .

وقد بدأ البحث بمقدمة شملت التعريف بالحذف لغة واصطلاحا وارتباطه بالدليل عند النحاة ووظيفة هذا الدليل عندهم وأهميته ، ثم ختمت بتساؤلات تعد مدخلا للبحث ، وهى تدور حول علاقة الدليل بالحذف هل هي حتمية ؟ وهل يعد نموذج الحذف الخالي من الدليل نمطا خارجا عن أصول اللغة وقواعدها ؟

بدأ البحث بعد ذلك بمحاولة لاستقصاء أبرز أسباب اشتراط النحاة للدليل عند الحذف ؛ وذلك لمعرفة قيمة الدليل وفائدته ، ومدى علاقة الحذف به ، كي يكون مدخلا لتوصيف الحذف بغير دليل ، ومساعدا على تصوره وتحديده حتى يتميز عن الحذف بدليل ، وكى يكون في النهاية أساسا من الأسس التي يُقَوَّمُ على أساسها الحذف دون وجود دليل ، وقد نتج عن هذه المحاولة تحديد لأبرز أسباب اشتراط الدليل عند الحذف فيما يلي :

١- معرفة أن في الكلام حذفا .

٢- تسهيل تقدير المحذوف .

٣- نفي الاحتمال عن كل من الحذف والمحذوف .

٤- جعل المحذوف كالثابت الملفوظ به .

٥- خفاء معنى بعض أنواع المحذوف كالحروف .

٦- تجنب مخالفة أصول اللغة وقواعدها .

وتمثلت خلاصة هذه الأسباب في أن الهدف من اشتراط الدليل عند الحذف هو تحقيق الفائدة المرادة من الحذف في إطار لغوى صحيح .

وهنا يطرح السؤال الآتي نفسه (ألا يمكن تحقيق فائدة من الحذف في إطار لغوى صحيح مع عدم وجود الدليل ؟) .

إنه افتراض منطقي ينبع من العرض السابق لاشتراط الدليل عند الحذف، وهو يقتضى بالطبع وجوب التحقق من نموذج الحذف بغير دليل من حيث كونه حقيقة واقعة لها ما يؤيدها ، ومن حيث كونه ينحصر في أمثلة قليلة نادرة ــ كما زعم بعض النحاة ــ أم أنه يمثل ظاهرة شائعة لها ضوابطها وسماتها التي تميزها .

ومن ثم انتقل البحث إلى التعريف بالحذف بغير دليل من خلال بعض النماذج التي نص فيها النحاة على هذا النمط من الحذف وتعليقاتهم على تلك النماذج ، ومن خلال بعض النماذج التى يمكن عدها من هذا النمط لغياب الدليل وفق المفهوم السابق ، وقياسا على النماذج التى نص النحاة على أنها تمثل الحذف بغير دليل .

وقد شملت هذه النماذج أبواب (الصفة ــ التمييز ــ العطف ــ الأفعال التى تنصب مفعولين ــ الأفعال التى تنصب ثلاثة مفاعيل ــ الفاعل ــ الإضافة ــ حروف الجر ــ الاسم الموصول ــ المفعول به ــ حروف الجزم ــ أسلوب الشرط ــ الأفعال الناسخة ــ المبتدأ و الخبر) .

وبعد تحليل هذه النماذج المختارة من أبواب نحوية متنوعة تبين ان هناك ظاهرة يمكن ان تسمى حذفا بغير دليل ، وأن أبرز ما يميزها ما يأتي :

١- أنها لا تختص بنوع معين من المحذوفات .

٢- الكلام المذكور يؤدى معنى تاما مفهوما مفيدا يحسن السكوت عليه .

٣- المحذوف من الكلام غير مراد ولا معتبر لفظا وتقديرا

٤- التعويل على معرفة المتلقي في إدراك ان للكلام صورة أخرى تم تركها والعدول عنها إلى الصورة المذكورة .

٥- مناسبته لأغراض ودواع معينة لا يتناسب معها الحذف بدليل .

إذا فهناك نمط من الحذف يمثل حقيقة واقعة وله ملامح مميزة تجعل من غير المقبول وصفه بالضرورة أو الشذوذ أو القلة كما صنع بعض النحاة ، ومن ثم فإن تقويم هذا النمط مع مراعاة أصول اللغة ومراعاة ما يؤديه من دور في خدمة أغراض أصحاب اللغة ومستخدميها ـ يعد أمرا ضروريا حتى تكتمل الصورة وتتضح معالم هذا النمط ، ويتحدد مدى إمكان الإفادة منه في خدمة اللغة وتطوير أساليبها دون اضطراب أو لبس.

وهكذا ينتقل البحث إلى تقويم هذه الظاهرة ، انطلاقا من أصل لغوى ثابت يقضى بأن قوام الكلام المفيد هو تعليق عدد من العناصر الأساسية التي يتكون منها الكلام وهى (الاسم والفعل والحرف) بعضها ببعض وفق أصول وضوابط معينة تعارف عليها أهل اللغة.

ويتمثل دور الدليل عند الحذف ـ بناء على هذا الأصل ـ في درء اللبس الذي قد ينتج عن اختفاء عنصر من عناصر الكلام واختفاء دلالة التعليق التى يقوم بها مع غيره تبعا لاختفائه ، وذلك بمساعدته على تقدير المحذوف مما يجعله كالمذكور تماما فينتفي اللبس وتكمل الفائدة ، وبالطبع فإن التقدير لا يكون مضبوطا ومحققا للهدف إلا إذا كان مبنيا على دليل قاطع .

وكون أسلوب الحذف بغير دليل ـ وفق السمات المذكورة سابقا ـ يتميز بخلوه من الإلباس مع تحقيق فائدة ، وذلك بالرغم من عدم وجود دليل ـ يشير إلى أن هناك معادلا لهذا الدليل يؤدى نفس الدور الذي يقوم به الدليل والتقدير المبنى عليه .

وبتحليل نماذج الحذف بغير دليل بناء على ذلك الافتراض تبين أنها جميعا تشترك في أنها تشكل كلاما تاما ومستقلا من حيث اللفظ ومن حيث المعنى بالرغم من التسليم بحدوث الحذف وفق قواعد التعليق ، وهذا التمام لا

يوجد ما يمنع من عده معادلا لفكرة الدليل ، وذلك لأنه بالإضافة إلى أن الكلام حينئذ لا يحتاج إلى تقدير بما يعنى أيضا عدم الحاجة لدليل ـ فإننا نجد في تناول النحاة لبعض صور الحذف ما يدل على أن تمام الكلام مسوغ مقبول لرفض التقدير عند حدوث الحذف ، وهو أمر يمكن الاستئناس به هنا .

وتمام الكلام يصلح أيضا أن يعلق عليه إصلاح اللفظ الذي يقف وراء حرص كثير من النحاة على التقدير ، وذلك بأن يعلق حذف المحذوف على تمام الكلام لفظا ومعنى ، وهو أمر لا يعد غريبا على مسوغات الحذف الأخرى المستقرأة من أصول اللغة وأعرافها كالتقاء الساكنين وطول الكلام وغير ذلك .

إن دراسة نموذج الحذف بغير دليل دراسة دلالية تدعم فكرة تمام الكلام المذكورة وتوضحها ، فالأسلوب الذي يحدث فيه الحذف بغير دليل لا يخلو من دلالة مميزة خاصة بالرغم من عدم تقدير محذوف ، فتحقق دلالة مميزة كما ظهر من بعض النماذج التي تم التطرق إليها دلاليا (١) ـ مع عدم وجود تقدير للمحذوف إشارة واضحة إلى تمام الكلام وإفادته .

إذن فنموذج الحذف بغير دليل صورة يمكن قبولها لغة دون اصطدام مع قواعد اللغة وأصولها ، كما يمكن الإفادة أيضا من الدلالات التى ينتجها هذا النموذج لخدمة أغراض مستخدمى اللغة ، يضاف إلى ذلك أنه بخصائصه اللفظية والدلالية يمكنه الإسهام بدور بارز في جعل اللغة قادرة على مواكبة التطور السريع في كل أوجه النشاط الإنسانى ، والإسهام فيه أيضا .

---

(١) لم تكن الدراسة الدلالية لنموذج الحذف بغير دليل هدفا للبحث ومن ثم تم الاقتصار منها على ما اقتضته طبيعة البحث وهدفه ومنهجه ، ونشير هنا إلى أن دراسة هذا النمط دراسة دلالية موسعة فى ضوء مفهومه المعروض سابقا أمر يحتاج إلى بحث مستقل .

فهـــــرس المراجــــــع

١- الإتقان في علوم القرآن ــ جلال الدين عبد الرحمن السيوطى ــ تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم ــ مكتبة دار التراث ــ القاهرة .

٢- أثر النحاة في البحث البلاغى ــ د / عبد القادر حسين ــ دار قطرى بن الفجاءة للنشر والتوزيع ــ قطر ــ الطبعة الثانية .

٣- أدب الكاتب ــ لابن قتيبة ــ طبع ليدن ١٩٠٠ .

٤- ارتشاف الضرب ــ لأبى حيان الأندلسى ــ تحقيق د / مصطفى أحمد النماس ــ الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ــ ١٩٨٩م) ــ مطبعة المدني ــ مصر .

٥- الاستغناء في الاستثناء ــ لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي . تحقيق محمد عبد القادر عطا ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ الطبعة الأولى ١٩٨٦م

٦- أسرار العربية ــ لأبى البركات ابن الأنبارى ــ تحقيق / محمد بهجة البيطار ــ مطبوعات المجمع العلمى بدمشق ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م

٧- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ــ لأبى البركات ابن الأنبارى ــ المكتبة العصرية بيروت ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٨- البلاغة والاتصال- جميل عبد المجيد - دار غريب - القاهرة،٢٠٠٠ .

٩- البيان في روائع القرآن ــ د / تمام حسان ــ عالم الكتب ١٩٩٣م .

١٠- تحويلات الطلب ومحددات الدلالة ــ د/ حسام أحمد قاسم ــ دار النصر للتوزيع والنشر .

١١- التصريح بمضمون التوضيح ـ للشيخ خالد الأزهرى ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى ـ القاهرة .

١٢- الجملة في الشعر العربى ـ د/ محمد حماسة عبد اللطيف ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة ١٩٩٠ .

١٣- الحذف والتقدير في النحو العربى ـ د / على أبو المكارم ـ القاهرة الحديثة للطباعة ـ الطبعة الأولى ١٩٧٠ .

١٤- خزانة الأدب ـ عبد القادر بن عمر البغدادى ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة بولاق.

١٥- الخصائص . لأبى الفتح عثمان بن جنى ـ تحقيق / محمد على النجار ـ الطبعة الثالثة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م .

١٦- الدرر اللوامع على همع الهوامع ـ للشنقيطى ـ تحقيق عبد العال سالم مكرم ـ دار البحوث العلمية ـ الكويت ـ الطبعة الأولى ١٩٨١م .

١٧- دلائل الإعجاز ـ لعبد القاهر الجرجانى ـ قراءة وتعليق / محمود محمد شاكر ـ مكتبة الخانجى .

١٨- دلالة الألفاظ ـ د / إبراهيم أنيس ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة السادسة ١٩٩١م .

١٩- ديوان حسان بن ثابت ـ المطبعة الرحمانية ١٣٤٧هـ .

٢٠- الرد على النحاة ـ لابن مضاء القرطبى ـ تحقيق / د / شوقى ضيف دار المعارف.

٢١- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ـ لقاضى القضاة ابن عقيل المصرى الهمذانى ـ تحقيق / محمد محيى الدين عبد الحميد ـ مكتبة محمد على صبيح وأولاده ـ مصر ـ الطبعة السابعة عشرة ١٣٩٥هـ -١٩٧٥م .

٢٢- شرح أبيات مغنى اللبيب ـ لعبد القادر البغدادى ـ تحقيق عبد العزيز رباح والدقاق ـ دمشق ١٩٧٣م .

٢٣- شرح التسهيل لابن مالك ـ تحقيق د / عبد الرحمن السيد ـ د/ محمد بدوى المختون ـ هجر للطباعة والنشر ـ الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٤- شرح جمل الزجاجى ـ لابن هشام ـ تحقيق د / على محسن عيسى مال الله ـ عالم الكتب ـالطبعة الاولى ١٩٨٥م .

٢٥- شرح الرضى على كافية ابن الحاجب ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

٢٦- شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ـ الحسن بن عبد الله العسكرى ـ تحقيق / عبد العزيز أحمد ـ مطبعة عيسى البابى الحلبى ـ مصر ١٩٦٣م .

٢٧- شرح المفصل لابن يعيش ـ مكتبة المتنبى ـ القاهرة .

٢٨- الشعر والشعراء ـ لابن قتيبة ـ تحقيق / أحمد محمد شاكر ـ دار المعارف ١٩٦٦م .

٢٩- الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر ـ للآلوسى ـ شرح / محمد بهجة الأثرى ـ المطبعة السلفية ـ مصر ١٣٤١هـ .

٣٠- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ــ د / السيد أحمد عبد الغفار ــ دار المعرفة الجامعية ــ الإسكندرية ١٩٩٨م .

٣١- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوى ــ د / طاهر سليمان حمودة ــ الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع ــ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م .

٣٢- الكتاب ــ لأبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ــ تحقيق / عبد السلام هارون ــ مكتبة الخانجى ــ الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

٣٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ــ لأبى القاسم الزمخشرى ــ دار عالم المعرفة .

٣٤- اللباب في علل البناء والإعراب ــ لأبى البقاء عبد الله بن الحسين العكبرى ــ تحقيق / غازى مختار طليمات وعبد الإله نبهان ــ دار الفكر ــ بيروت ــ الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م .

٣٥- لسان العرب ــ لابن منظور ــ طبعة دار المعارف .

٣٦- مجاز القرآن ــ لأبى عبيدة معمر بن المثنى ــ علق عليه د / محمد فؤاد سزكين ــ مكتبة الخانجى ــ القاهرة.

٣٧- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ــ لابن جنى ــ تحقيق / على النجدي ناصف ود /عبد الحليم النجار ود / عبد الفتاح إسماعيل- طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٦هـ.

٣٨- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ــ لابن عطية الأندلسى ــ تحقيق / الرحالى الفاروق وآخرون ــ وزارة الأوقاف بقطر ــ الطبعة الأولى (١٣٩٨هـ - ١٩٧٧م) ــ (١٤١٢هـ - ١٩٩١م) .

٣٩- مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب ــ لابن هشام ــ تحقيق د / مازن المبارك ومحمد على حمد الله ــ دار الفكر ــ بيروت ــ الطبعة الأولى ١٤١٢هـ -١٩٩٢م .

٤٠- نتائج الفكر في النحو ــ لأبى القاسم السهيلى ــ تحقيق د / محمد إبراهيم البنا ــ دار الرياض للنشر والتوزيع .

٤١- النوادر في اللغة لأبى زيد ــ تحقيق د / محمد عبد القادر ــ دار الشروق.

٤٢- همع الهوامع شرح جمع الجوامع ــ للسيوطى ــ صححه / السيد محمد بدر الدين النعسانى ــ الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ - على نفقة محمد أمين الخانجى الكتبى وشركاه.

موقف الأنباري والعكبري من الكوفيين

د/محمد عبد العال محمد محمود (*)

الحمد لله ، والصلاة والسلام على نبيه ومصطفاه ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه صلاةً وسلاما دائمين متلازمين إلى يوم الدين، وبعـد: فهذا بحث فى "موقف الأنباري والعكبرى من الكوفيين" ، ولهذا الموضوع أهمية بالغة في مجال الدرس النحوي آمل من ورائه أن أضيف فكرة أو أكشف غامضًا من معالمه وأبعاده .

فقد اتفق الأنبارى والعكبرى فى الهجوم على الكوفيين ؛ فحكما فى مسائل الخلاف من وجهة النظر البصرية ، فالأنبارى لم يرجح من مسائل الخلاف التى ذكرها فى كتابه "الإنصاف فى مسائل الخلاف" وعددها مائة وإحدى وعشرون مسألة إلا سبع مسائل فقط ، تعد من أهم المسائل التى دار فيها الخلاف بين مدرستى الكوفة والبصرة .

والذى يعنينا منها فى بيان موقف الأنبارى من الكوفيين هو أن هذه المسائل الكثيرة التى كان الأنبارى قد عرض لها لم يؤيد الكوفيين إلا فى مسائل معدودات منها ، لا تتجاوز سبع مسائل .

أما العكبرى فلم يرجح مذهب الكوفيين إلا فى مسألة واحدة من خمس وثمانين مسألة ، وهذه المسألة اجتهد فيها فوافق اجتهاده رأى الكوفيين ، فهو يرى أنه أتى برأى مبتكر جديد ، ولكن رأيه هذا هو ما قال به الكوفيون ، وإذا

(*) مدرس النحو والصرف والعروض بكلية الآداب – جامعة سوهاج.

استثنينا هذه المسألة فإنه لم يؤيد مذهب الكوفيين أبدا . وقد تلتمس المعاذير لأبى البقاء ؛ وذلك لأنه إنما ذكر مسائل الخلاف بين الفريقين من وجهة نظره هو . وهو لم يرشح نفسه حكما عدلا فَرَدَّ على مسائل الكوفيين ؛ لأنه لا يرى رأيهم ، ولا يرى أن الحق إلى جانبهم ، وإنما عبر عن وجهة نظره هو .

ولما كانت ميوله واتجاهاته النحوية ونزعته بصرية ، أيد وجهة النظر البصرية فى مسائل الخلاف وانتصر لها ، وخالف وجهة النظر الكوفية ، ورد عليها ؛ استجابة لميوله واتجاهاته [1] .

ولا عذر للأنبارى الذى نصب نفسه حكما عدلا بين الفريقين ، يحكم بينهما على سبيل الإنصاف، لا على سبيل التعصب والإسراف[2]، فأيد البصريين فى أغلب المسائل ولم يؤيد الكوفيين إلا فى سبع مسائل فقط ؛ وذلك استجابة لنزعته البصرية، فخطأ الكوفيين ورد عليهم ، ولم ينصفهم كما زعم .

والمسائل النحوية السبعة التى وافق فيها الأنبارى الكوفيين هى :

مسألة (١) : الاسم المرفوع بعد لولا .

مسألة (٢) : تقديم خبر ليس .

مسألة (٣) : اللام الأولى من "لعل" .

مسألة (٤) : ترك صرف ما ينصرف .

مسألة (٥) : لولاى ولولاك .

مسألة (٦) : الاسم المبهم والعلم أيهما أعرف .

مسألة (٧) : الوقف .

---

(١) انظر : التبيين للعكبرى ص٩٢ .

(٢) انظر : مقدمة الإنصاف لابن الأنبارى ٥/١ .

وسوف نعرض تعليقات كل من الأنبارى والعكبرى على الكوفيين فى كل مسألة من المسائل النحوية التى وافقا فيها الكوفيين .

والله الموفــق ،،،

تمهيــد

العكبرى والأنبارى وكتاباهما التبيين والإنصاف

عاش الرجلان فى بغداد ، وكلاهما متأثر فى التأليف بفنون عدة غلب عليها علم النحو ، وتشابهت مؤلفاتهما ؛ فكلاهما ألف فى النحو وكلاهما ألف فى "الخلاف النحوى"، ومع هذا التشابه فى مؤلفاتهما، واتساع ثقافتهما ، واجتماعهما فى بغداد فى عصر واحد ، مع هذا كله لا نعلم أن أحدهما اجتمع بالآخر أو أفاد من صاحبه .

والغريب فى الأمر أنهما سارا فى اتجاه واحد فى النحو هو الاتجاه البصرى ، والذى يتضح لى أن الفرقة تعود إلى أسباب كثيرة منها[1] :

١- أن كل واحد منهما يرى أنه ند لصاحبه .

٢- اختلاف المذهب الفقهى ، فالأنبارى شافعى المذهب ، والعكبرى حنبلى ، ولا شك أن العصبية المذهبية فى الفقه خاصة كفيلة بأن تجعلهما لا يلتقيان.

٣- صداقة أبى البقاء للوزراء والخلفاء ، وتقربه إليهم ؛ فقد كان يحضر دروس الوزير ابن هبيرة ، وأخذ منه .

أما الأنبارى فزاهد متقشف ، خشن العيش والملبس لا يقبل من أحد شيئًا قل أو كثر .

(١) انظر : التبيين للعكبرى ص٩٠ .

فإذا اتجهنا إلى كتابى الإنصاف والتبيين رأينا أن كتاب الإنصاف لم يكن أول مؤلفات الأنبارى[1] ، كما أنه لم يكن آخرها ، ولم يكن (التبيين) أول مؤلفات العكبرى ، فقد سبقه فى الظهور (إعراب القرآن) و(شرح اللمع) وكتاب (اللباب)... وغيرها ، ويرجح الدكتور عبد الرحمن سليمان العثيمين أن (التبيين) من آخر مؤلفات العكبرى، وفي ذلك يقول : "فالذى يظهر لى أن كتاب الإنصاف سبق كتاب التبيين فى الظهور ، وهذا احتمال ؛ لأننا نفتقر إلى الأدلة القطعية التى تجعلنا لا نتردد فى معرفة السابق من اللاحق[2] .

وقال الأنبارى فى مقدمة كتابه : "إنه أول مؤلف فى علم العربية على هذا الترتيب"[3] .

وقد أفاد العكبرى كثيرا من الأنباري ؛ لأن مُؤلَّف العكبرى متأخر جدا عن مؤلف الأنبارى ؛ لأن الأنبارى يصرح بأن كتابه "أول مؤلف فى العربية على هذا الترتيب" وترتيب كتاب العكبرى كترتيب كتاب الأنبارى .

كما يوجد تشابه كبير فى عرض المسألة مختصرة جدا ثم تفصيلها ومناقشة الآراء والأقوال حولها .

ولم يكن أبو البقاء العكبرى صورة للأنبارى ، وصدى لصوته ؛ فقد يأتى بحجج وأقوال واستشهادات وآراء نحوية لم يأت بها الأنبارى ، بل ومسائل خلافية ، وأيضا نرى رأيه مخالفا لرأى الأنبارى فى المسائل التى رجح فيها الأنبارى مذهب الكوفيين[4] .

* * *

(١) بغية الوعاة ٨٦/٢ .

(٢) التبيين للعكبرى ، ص٩١ .

(٣) الإنصاف ٥/١ .

(٤) انظر : التبيين للعكبرى ص٩٢ .

بيان مختصر عن هذه المسائل السبعة :

- من حيث ورودها عند الأنبارى والعكبرى وعدمه .
- من حيث موقف كل منهما من الخلاف القائم بين البصريين والكوفيين حولها.

أولاً : من حيث ورودها عند كليهما وعدمه :

*** الأنبارى :**

وردت هذه المسائل السبعة فى كتاب الإنصاف للأنبارى ، وجاء موقعها فى ترتيب مسائل الإنصاف على النحو الآتى :

- الاسم المرفوع بعد (لولا)	مسألة (١٠)
- تقديم خبر (ليس) عليها	مسألة (١٨)
- اللام الأولى من (لعل)	مسألة (٢٦)
- ترك صرف ما ينصرف	مسألة (٩٧)
- لولاى ولولاك	مسالة (٧٠)
- الاسم المبهم والعلم أيهما أعرف ؟	مسألة (١٠١)
- الوقف	مسألة (١٠٦)

***العكبرى :**

لم يرد من هذه المسائل السبعة فى كتاب التبيين للعكبرى سوى ثلاث مسائل، وأسماؤها وترتيبها فى كتابه على النحو الآتى :

- الاسم المرفوع بعد (لولا)	مسألة (٣١)
- تقديم خبر (ليس)	مسألة (٤٧)

- اللام الأولى من (لعل) مسألة (٥٥)

ثانيًا : من حيث موقف كل منهما من الخلاف القائم بين الكوفيين والبصريين حولها :

* الأنبارى :

رجح الأنبارى مذهب الكوفيين فى هذه المسائل السبعة ، أما بقية مسائل الإنصاف فقد رجح فيها مذهب البصريين ، مع العلم بأن عدد مسائل الإنصاف مائة وإحدى وعشرون مسألة .

*العكبرى : المسائل الثلاثة التى وردت عند العكبرى من هذه المسائل السبعة، وافق فيها العكبرى الكوفيين فى مسألة واحدة ، وهى مسألة الحلاف حول اللام الأولى من (لعل) فأيد رأى الكوفيين فى أنها أصلية ، وليست زائدة كما ذهب البصريون .

* *

الاسم المرفوع بعد لولا

ذهب الكوفيون إلى أن "لولا" ترفع الاسم بعدها ، "لولا زيد لأكرمتك" ، وذهب البصريون إلى أنه يرتفع بالابتداء[1] .

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : (إنما قلنا) : إنها ترفع [2] الاسم بعدها؛ لأنها نائبة عن الفعل الذى لو ظهر لرفع الاسم[3] ؛ لأن التقدير فى قولك : "لولا

(١) انظر : أوضح المسالك ١/٢٢٠ والمفصل ٢٦ والخزانة (بولاق) ١/٢٢١-٢٢٢ والجامى على الكافية ١/٢٩٦ والمطالع السعيدة ١/١٩٠ وشرح الأشمونى ١/١٦٨ .

(٢) انظر : الإنصاف ص٦٠ .

(٣) انظر : المغنى ١/٢١٥ والخزانة (بولاق) ١/٢٢٢ والإيضاح ١/٢٩٦ .

زيد لأكرمتك" أي : لو لم يمنعني زيد من إكرامك لأكرمتك ، إلا أنهم حذفوا الفعل تخفيفا[1] ، وزادوا "لا" على "لو" فصار بمنزلة حرف واحد ، وصار هذا بمنزلة قولهم : "أما أنت منطلقا انطلقت معك"[2] ، والتقدير فيه : أنْ كنتَ منطلقا انطلقت معك ؛ قال الشاعر :

أَبَا خُراشَةَ أمَا أنْتَ ذا نَفَرٍ فإنَّ قَومِيَ لمْ تَأكُلْهُمُ الضبعُ[3]

والتقدير فيه : أن كنت ذا نفر ، فحذف الفعل ، وزاد "ما" على "أن" عوضا عن الفعل ، كما كانت الألف فى "اليمانى[4] عوضا عن إحدى ياءى النسب ، والذى يدل على أنها عوض عن الفعل أنه لا يجوز ذكر الفعل معها لئلا يجمع بين العوض والمعوض .

ونحن لا نختلف في أنّ "ما" عوض عن الفعل ، وكذلك أيضا قولهم "إما لا فافعل هذا" ، تقديره : إن لم تفعل ما يلزمك فافعل هذا ؛ لأن الأصل فى هذا أن الرجل تلزمه أشياء ، فيطالب بها فيمتنع منها فيقنع منه ببعضها ، فيقال له : "إما لا فافعل هذا "أى : إن لم تفعل ما يلزمك فافعل هذا ، ثم حذف الفعل ؛ لكثرة الاستعمال وزيدت "ما" على "أن" عوضا عنه فصارا بمنزلة حرف واحد ، والذى يدل على أنها صارت عوضا عن الفعل أنه يجوز إمالتها ، فيقال : إما

(١) نسبه الجامى للكسائى ، وكان تقدير الفعل عنده : وجد ، الجامى على الكافية ٢٩٦/١ المغنى ٢١٥/١ والخزانة (بولاق) ٢٢٢/١ والإيضاح ٢٩٦/١ .

(٢) انظر : أوضح المسالك ٢٦٤/١ وشرح الأشمونى ١٩٨/١ والدرر ٩٢/١-٩٣ .

(٣) من البسيط لعباس بن مرداس فى الديوان ١٢٨ والاشتقاق ٣١ والخزانة ١٣/٤، ٤٤٥/٥، ٥٣٢/٦ وشواهد المغنى ١١٦/١ ، ١٧٩ لجرير فى الديوان ٣٤٩/١ والخصائص ٢/ ٣٨١ وابن يعيش ٩٩/٢ .

(٤) فهو من الشاذ الخارج عن القياس ، والأصل : يمنى . شرح الأشمونى ٥٠٧/٢ .

لا [1] بالإمالة ، كما أمالوا "بأى" و "يا" فى النداء[2] ، فلو لم تكن كافية من الفعل وإلا لما جاز إمالتها ، فإن الأصل فى الحروف ألا تدخلها الإمالة، فلما جاز إمالتها ها هنا دل على أنها كافية من الفعل كما كانت "بلى" و "يا" كذلك . وكذلك أيضا : "من سلَّم عليك فَسَلِّم عليه ، ومن لا فلا تعبأ به ، وتقديره : ومن لا يسلم عليك فلا تعبأ به ، وقال الشاعر :

فَطَلِّقْهَا فَلَسْتَ لَهَا بِنِدٍّ وإلا يَعْلُ مَفْرِقَكَ الحُسامُ[3]

أراد : وإلا تطلقها يعلُ مفرقك . وكذلك قالوا : "حينئذ الآن" وتقديره : واسمع الآن ، أى كان الذى ، ومعناه أن ذاكرًا ذكر شيئا فيما مضى يستدعى فى الحال مثله ، فقال له المخاطب : "حينئذٍ الآن" أى : كان الذى تذكر حينئذ ، واسمع الآن ، أو دع الآن ذكره ، أو نحو ذلك من التقدير[4] . وكذلك قالوا : "ما أغفله عنك شيئا" ، وتقديره : انظر شيئا ، كأن قائلا قال : "ليس بغافل عنى" ، فقال المجيب : ما أغفله عنك شيئا ، أى : انظر شيئا ، فحذف ، والحذف فى كلامهم لدلالة الحال وكثرة الاستعمال أكثر من أن يحصى ؛ فدل على أن الفعل محذوف ها هنا بعد "لولا" وأنه اكتفى (بالاسم بعدها) بـــ "لولا" ، فوجب أن يكون مرفوعا بها .

---

(١) انظر : حاشية الصبان ٢٣٢/٤ وشرح الكافية ، لابن مالك ١٦٧٥ وابن يعيش ٦٥/٩ والمقتضب ٥٣/٣ والإيضاح ٣٠٢/٢ .

(٢) انظر : المفصل ٣٥ والرضى على الكافية ١٢٩/١ .

(٣) من الوافر ، وهو للأحوص فى الديوان ١٩٠ والدرر ٧٨/٢ والخزانة ١٥١/٢ وشواهد المغنى ٧٦٧ ، ٩٣٦ والعينى ٤٣٥/٤ وبلا نسبة فى رصف المبانى ١٠٦ والمقرب ١/ ٢٧٦ والهمع ٦٢/٢ ويروى : بكفء : بدلاً من بند .

(٤) وهذا التنوين هو تنوين العوض عن جملة ، انظر فى بيانه : شرح الأشمونى ١٨/١ وابن يعيش ٣٠/٩ وأوضح المسالك ١٥/١ وابن عقيل ٤ والأنموذج ٢١٢ وشرح المقدمة النحوية ١٢٣ وشرح الكافية ، لابن مالك ١٤٣٣ .

والذى يدل على أن الاسم يرتفع بها دون الابتداء أن "أن" إذا وقعت بعدها كانت مفتوحة ، نحو قولك : "لولا أن زيدًا ذاهب لأكرمتك" ، ولو كانت فى موضع رفع بالابتداء لوجب أن تكون مكسورة ؛ فلما وجب الفتح دل على صحة ما ذهب إليه الكوفيون[١] .

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه يرتفع بالابتداء دون "لولا"؛ وذلك لأن الحرف إنما يعمل إذا كان مختصا[٢] ، و"لولا" لا تختص بالاسم دون الفعل بل قد تدخل على الفعل[٣] ، كما تدخل على الاسم ، وقال الشاعر :

قَالَتْ أُمَامَةُ لَمَّا جِئْتُ زَائِرَهَا   هَلَّا رَمَيْتَ بِبَعْضِ الأَسْهُمِ السودِ

لا درَّ دَرُّكَ إنِّى قَدْ رَمِيتهمُ   لولا حُدِّدتُ ولا عذرى لمحدودِ[٤]

فقال : "ولولا حُددت" فأدخلها على الفعل ؛ فدلَّ على أنها لا تختص ، فوجب ألا تكون عاملة ، وإذا لم تكن عاملة وجب أن يكون الاسم مرفوعًا بالابتداء .

والذى يدل على أنه ليس مرفوعًا بلولا بتقدير : لو لم يمنعنى زيد لأكرمتك، أنه لو كان كذلك لكان ينبغى أن يُعطف عليها بلولا ؛ لأن الجحد يُعطف عليه بـ (ولا) ، قال الله تعالى : ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا

---

(١) انظر فى فتح همزة (أن) : المقتضب ٣٤١/٢ وشرح الكافية ، لابن مالك ٤١٨ والإيضاح ١٦٥/٢-١٧١ وابن يعيش ٥٩/٨-٦٢ والهمع وأصول النحو ، لابن السراج ٢٦٥/١ وشواهد التوضيح والتصحيح ١١٨ .

(٢) انظر : أوضح المسالك ٢٥/١ .

(٣) انظر : المغنى ٢١٥/١ والخزانة (بولاق) ٢٢١/١ .

(٤) انظر : المغنى ٢١٥/١ والخزانة (بولاق) ٢٢١/١ .

الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وما يستوى الْأَحْيَاء وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [سورة فاطر ٣٥/١٩-٢٢] ثم قال الشاعر :

فَمَا الدُّنْيَا بِبَاقَاةٍ لَحيّ ولا حيٌّ على الدنْيا بباقِ

قوله : "بباقاة" أراد بباقية ، فأبدل من الكسر فتحة ، فانقلبت الياء ألفا وهى لغة طيء ، وقال الآخر :

وَمَا الدُّنْيا بِبَاقيةٍ بحزن أَجَلْ لا لا ولا بِرَخاءِ بَالِ

فلما لم يجز أن يقال : "لولا أخوك ولا أبوك" دل على فساد ما ذهبوا إليه، والصحيح ما ذهب إليه الكوفيون .

ففى هذه المسألة نجد الأنبارى يؤيد الكوفيين ، فيقول : "والصحيح ما ذهب إليه الكوفيون"(١) ، ثم جعل الأنبارى يفند أدلة البصريين ، ويجيب عنها دليلاً دليلاً، فقال : وأما الجواب عن كلمات البصريين : أما قولهم : "إن الحرف إنما يعمل إذا كان مختصًا و(لولا) حرف غير مختص" قلنا : نسلم أن الحرف لا يعمل إلا إذا كان مختصا ، ولكن لا نسلم أن (لولا) غير مختص . قولهم : "إنه يدخل على الفعل" كما يدخل على الاسم ، كما قال الشاعر :

لولا حُدِدْتُ ولا عُذْرَى لمحدود

فأدخلها على الفعل قلنا : لو التى فى هذا البيت ليست مركبة مع (لا) كما هى مركبة مع (لا) فى قولك : (لولا زيد لأكرمتك) ، وإنما حرف باق على أصله من الدلالة على امتناع الشيء لامتناع غيره ، و(لا) معها بمعنى (لم) ؛ لأن (لا) مع الماضى بمنزلة (لم) مع المستقبل ....

---

(١) الإنصاف ٧٥/١ .

وأما قولهم : "لو كانت (لولا) هى العاملة ؛ لأن التقدير : لو لم يمنعنى زيد لكان فيها معنى الجحد ، فكان ينبغي أن يعطف عليها بـ (ولا) ؛ لأن الجحد يعطف عليه بـ (ولا) ..." قلنا : إنما لم يجز ذلك لأن (لولا) مركبة من (لو) و(لا) ، فلما ركبتا خرجت (لو) من حدها ، و(لا) من الجحد ؛ إذ ركبتا فصيرتا حرفًا واحدًا .

فإذا ما ذهبنا إلى العكبرى وجدناه يفند آراء الكوفيين فى هذه المسألة ويردها ؛ حيث قال :

الاسم الواقع بعد "لولا" التى يمتنع بها الشيء لوجود غيره يرتفع بالابتداء ، وقال الكوفيون فيه قولين :

أحدهما : يرتفع بنفس "لولا" كارتفاع الفاعل بالفعل[1] .

والثانى : يرتفع بفعل محذوف[2] . وحجة الأولين من أربعة أوجه :

- **الوجه الأول :** أن (لو) و(لا) قبل التركيب لا يعملان فى الاسم الرفع فكذلك بعد التركيب ؛ لأن الأصل عدم التغير والتغيير .
- **الوجه الثانى :** أن الأصل فى العمل للأفعال ، وإنما يقام الحرف مقامها إذا كان فيه معنى الفعل أو شبهه ، و"لولا" ليست كذلك .
- **الوجه الثالث :** أن الاسم لو ارتفع بها لكان معه منصوب ؛ إذ كل حرف ينصب ، مثل "ما" و"لات" ، وهذا لا منصوب له فلا يصح قياسه ولا هو مسموع من العرب ، فدعوى ارتفاعه به محض تحكم .

---

(١) هذا هو رأى الفراء فى آمالى ابن الشجرى : ٦١٠/٢ وشرح الرضى ١٠٤/١ ونسبه ابن الأنبارى للكوفيين فى الإنصاف : ص٧٠ وشرح ديوان المتنبى المنسوب إلى العكبرى : ١٠٥/١ .

(٢) هذا هو رأى الكسائى .

- الوجه الرابع : أنك لو وضعت مكانه فعلا فى معناه[1] لم يكن للجملة معنى ، ألا ترى أنك لو قلت : "امتنع زيد أو وجد زيد فهلك عمرو" كان الكلام فاسدا وضد المعنى ؛ لأن المعنى وجود زيد هلاك عمرو ، وإذا لم يصح أن يوضع مكانه فعل يعمل لم يعمل هو نيابة عنه .

واحتج الآخرون من ثلاثة أوجه[2] :

- أحدها : أن "لولا" هذه حرف يختص بالاسم فكان عاملا فيه كسائر الحروف المختصة ، وإنما عمل الرفع ولم يعمل النصب والجر لأنه يستقل بالاسم فأشبه الفعل والفاعل ، وأما ما يأتي بعد ذلك فجواب للحرف وليس هو من تمام الاسم ، وأما "لن" فإنها تقتضى اسمين .
- الوجه الثانى : أن "لولا" معناها معنى الفعل فكانت عاملة كـ "إن" وأخواتها، وبيان ذلك أن قولك : لولا زيد لأتيتك معناه منعنى زيد من إتيانك ، والحرف يعمل إذا كان معناه معنى الفعل كـ (إن) وأخواتها .
- الوجه الثالث : أن "أن" تفتح بعد لولا كقوله تعالى : ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ﴾، والمفتوحة وما عملت فيه لا تكون مبتدأ بل يكون معمولا لما قبله، وهذا يفسد القول بكونه مبتدأ .

والخلاصة أن أبا البقاء العكبرى يميل إلى رأى البصريين فى أن الاسم الواقع بعد لولا إنما هو مرفوع بالابتداء ، لا بـ (لولا) ، ونجده يُفنِّدُ آراء الكوفيين، ووجهة نظرهم التى أيدها الأنبارى وانتصر لها ، وكان جلُّ اعتماده فى ذلك على القياس الذى يقتضى عدم إعمال (لولا) فى الاسم المرفوع بعدها ؛ لأنها حرف غير مختص ، فوجب ألاَّ يعمل وفقا لمبدأ الاختصاص الذى يحكم عمل الحروف .

* *

(١) انظر الهمع : ١/١٠٥ ، وشرح ديوان المتنبى المنسوب إلى العكبرى .
(٢) انظر التبيين للعكبرى ص٢٤٠ .

تقديم خبر (ليس)

ذهب الكوفيون إلى أنه لا يجوز تقديم خبر "ليس" عليها ، وإليه ذهب أبو العباس المبرد[١] من البصريين[٢] ، وزعم بعضهم أنه مذهب سيبويه[٣] ، وليس بصحيح ، والصحيح أنه ليس له فيه نص ، وذهب البصريون إلى أنه يجوز تقديم خبر "ليس" عليها ، كما يجوز تقديم خبر "كان" عليها .

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه لا يجوز تقديم خبر "ليس" عليها ؛ وذلك لأن "ليس" فعل غير متصرف ، فلا يجرى مجرى الفعل المتصرف كما أجريت "كان" مجراه ؛ لأنها متصرفة ، ألا ترى أنك تقول : كان يكون فهو كائن وكن ، كما تقول : ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب واضرب ، ولا يكون ذلك فى "ليس" ، وإذا كان كذلك فوجب أن لا يجرى مجرى ما كان فعلا متصرفا ، فوجب أن لا يجوز تقديم خبره عليه ، كما كان ذلك فى الفعل المتصرف؛ لأن الفعل إنما يتصرف عمله إذا كان متصرفا فى نفسه ، فأما إذا كان غير متصرف فى نفسه فينبغى ألا يتصرف عمله ؛ فلهذا قلنا : لا يجوز تقديم خبره عليه ، والذى يدل على هذا أن "ليس" فى معنى "ما" ؛ لأن "ليس" تنفى الحال كما أن "ما" تنفى الحال[٤] ، وكما أن "ما" لا تتصرف ولا يتقدم معمولها عليها ، فكذلك "ليس" . على أنه من النحويين من يغلب عليها الحرفية[٥] ، ويحتج بما حُكى عن بعض العرب أنه قال : "ليس الطيب إلا

---

(١) انظر : المقتضب ٨٧/٤ ؛ ١٥٦ وشرح الأشمونى وقطر الندى ١٣٣ وابن عقيل ٤١ .
(٢) وكذا مذهب السيرافى فى الزجاج وابن السراج والجرجانى وأبى على وأكثر المتأخرين . انظر : شرح الأشمونى ١٨٧/١ وقطر الندى ١٣٣ وابن عقيل ٤١ .
(٣) انظر : ابن عقيل ٤١ .
(٤) انظر : ابن يعيش ١١٢/٧ والمقتضب ٨٧/٤ .
(٥) فى الأشباه والنظائر ٣-٦٥ : "قال ابن السراج : أنا أفتى بفعلية ليس تقليدا منذ زمن طويل ثم ظهر لى حرفيتها" . انظر : إصلاح الخلل ١٤١ .

المسك"[1] فرفع الطيب والمسك جميعا ، وبما حُكى أن بعض العرب قيل له : فلان يتهددك ، فقال : "عليه رجلا ليسى" ، فأتى بالياء وحدها من غير نون الوقاية ، ولو كان فعلاً لوجب أن يأتى بها كسائر الأفعال؛ ولأنها لو كانت فعلا لكان ينبغى أن يرد إلى الأصل إذا اتصلت بالتاء ، فيقال فيه "لست" ، ألا ترى أنك تقول فى "صيد البعير" : "صَيِدَ البعير" ، فلو أدخلت عليه التاء، لقلت : "صيدت" فرددته إلى الأصل ، وهو الكسر ، فلما لم يرد إلى الأصل - وهو الكسر - دل على أن المغلب عليه الحرفية لا الفعلية . وقد حكى سيبويه[2] فى كتابه أن بعضهم يجعل "ليس" بمنزلة "ما" فى اللغة التى لا يعملون فيها "ما" ، فلا يعملون "ليس" فى شيء ، وتكون حرفًا من حروف النفى ، فيقولون : ليس زيد منطلق .

وعلى كلٍّ حال فهذه الأشياء ، وإن لم تكن كافية فى الدلالة على أنها حرف فهى كافية فى الدلالة على إيغالها فى شبه الحرف ، وهذا ما لا إشكال فيه، وإذا ثبت أنها لا تتصرف وأنها موغلة فى شبه الحرف ، وجب ألا يجوز تقديم خبرها عليها ؛ ولأن الخبر مجحود فلا يتقدم على الفعل الذى جحده على ما بيناه.

أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : الدليل على جواز تقديم خبرها عليها قوله تعالى : ﴿أَلاَ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ [سورة هود ٨/١١] ، وجه الدليل من هذه الآية أنه قدم معمول خبر "ليس" عليها فإن قوله: ﴿ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ ﴾ متعلق بـــ (مصروف) ، وقد قدمه على "ليس"[3] ، ولو لم يجز تقديم خبر "ليس" على "ليس" لما جاز تقديم معمول خبرها عليها ؛ لأن المعمول لا يقع إلا حيث

(١) انظر : الكتاب ١٤٧/١ والهمع ٨٠/٢ .
(٢) انظر : الكتاب ١٤٧/١ .
(٣) انظر : التبيان ٣٥/٢ والجامى على الكافية ٢٩٥/٢ .

يقع العامل . ألا ترى أنه لم يجز أن تقول : "زيدا أكرمتُ" إلا بعد أن جاز "أكرمت زيدا" ، فلو لم يجز تقديم "مصروف" الذى هو خبر "ليس" على ليس ، وإلا لما جاز تقديم معموله عليها . والذى يدل على ذلك أن الأصل فى العمل للأفعال ، وهى فعل ، بدليل إلحاق الضمائر وتاء التأنيث الساكنة بها ، وهى تعمل فى الأسماء المعرفة والنكرة والمظهرة والمضمرة كالأفعال المتصرفة ؛ فوجب أن يجوز تقديم معمولها عليها[١] ، وعلى هذا تخرج "نعم ، وبئس[٢] ، وفعل التعجب[٣] وعسى وحبذا " حيث لا يجوز تقديم معمولها عليها . أما "نعم ، وبئس" فإنهما لا يعملان فى المعارف الأعلام بخلاف "ليس" فنقصتا عن رتبتها ، وأما فعل التعجب فأجروه مجرى الأسماء ؛ لجواز تصغيره[٤]، فبعُد عن الأفعال، ومع هذا فلا يتصل به ضمير الفاعل ، وإنما يُضمر فيه ، ولا تلحقه أيضا تاء التأنيث ، بخلاف "ليس" فنقص عن رتبتها ، وأما "عسى" وإن كانت تلحقها الضمائر وتاء التأنيث كـ "ليس" ، فإنها لا تعمل فى جميع الأسماء، ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون معمولها إلا "أنْ" مع الفعل نحو "عسى زيد أن يقوم"[٥] ، ولو قلت : عسى زيد القيام لم يجز، فأما قولهم فى المثل : "عسى الغوير أبؤسا"[٦] فهو من الشاذ الذى لا يقاس عليه، فلما كان مفعولها مختصا

(١) انظر : الإيضاح ٨٨/٢ .

(٢) انظر : شرح الأشمونى ٢٩/٢ والمقتصد ٣٦٣/١ وشرح الكافية ، لابن مالك ١١٠٢ وشرح التصريح ٩٤/٢ وأوضح المسالك ٢٣/١ وابن عقيل ١٢٢ .

(٣) وذهب بعض النحاة إلى أنه اسم : انظر فى تفصيل ذلك : الأشباه والنظائر ١٤٨/١ والمقتصد ٣٧٣/١ والمرتجل ١٤٥ .

(٤) انظر : التبصرة والتذكرة ٢٧٢ وشرح الأشمونى ٤٦٣/٢ وحاشية الصبان ١٥٦/٤ وشرح التصريح ٣١٩/٢ .

(٥) انظر : المغنى ١٤٣/٢ وشرح الأشمونى ٢١٦/١ والمفصل ٢٧٠ والجمل ٢٠٠ والمقتضب ٧٠/٣ والرضى على الكافية ٣٠٤/٢ والجامى على الكافية ٢٤٤ .

(٦) من أمثال العرب وهو للزباء . انظر : مجمع الأمثال ٣٤١/٢ والكتاب ٥١/١ ومعجم البلدان ٢٢٠/٤ والمقتضب ٧٠/٣ والجامع الصغير ٥٩ ، والمغنى ١٣٣/١ والرضى على الكافية ٢١/٢ ومجلس ثعلب ٣٧٢/١ .

بخلاف "ليس" نقصت عن رتبة "ليس" ، فجاز أن يمنع من تقديم معمولها عليها ، ولا يجوز أن تقاس ليس على "ما" فى امتناع تقديم خبرها عليها؛ لأن "ليس" تُخالف "ما" بدليل أنه يجوز تقديم خبر "ليس" على اسمها نحو "ليس قائما زيد" ولا يجوز تقديم خبر "ما" على اسمها ، فلا يقال : "ما قائما زيد" ، وإذا جاز أن تخالف ليس ما فى جواز تقديم خبرها على اسمها جاز أن تخالف فى جواز تقديم خبرها عليها وتلحق بأخواتها .

وفى هذه المسألة نجد الأنبارى يوافق الكوفيين ويقول : "والصحيح عندى ما ذهب إليه الكوفيون"[1] .

فإذا ما ذهبنا إلى العكبرى فى هذه المسألة وجدناه يذكرها فى كتابه التبيين فيذكر رأى البصريين والكوفيين ؛ حيث قال : "يجوز تقديم خبر "ليس" عليها عند جمهور البصريين . وقال الكوفيون وبعض البصريين : لا يجوز .

وحجة الأولين من أوجه : [2]

أحدها : قوله تعالى[3] : ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ﴾ ثم قال : ﴿أَلاَ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾ فنصب "يوم" بـ "مصروف" خبر "ليس" وتقديم معمول الخبر كتقديم الخبر نفسه ؛ لأن المعمول تابع للعامل ولا يقع التابع فى موضع لا يقع فيه المتبوع .

فإذا قيل : فى الآية الكريمة وجوه خير مما ذكرتم .

---

(١) الإنصاف ١٦٣/١ .

(٢) انظر : التبيين للعكبرى ص٣١٦ .

(٣) سورة هود آية ٨ .

أحدهما : أن "يوم" في موضع رفع وبنى على الفتح لإضافته إلى الفعل كما قرأ نافع[1] "هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم" بفتح الميم ، وعلى هذا لا يبقى لكم فيه حجة .

والثانى : نقدر أنه منصوب ولكن لا بـــ (مصروف) ، بل بفعل دل الكلام عليه تقديره : يلازمهم يوم يأتيهم ، أو يهجم عليهم ومثل ذلك ، لا بـــ (مصروف) ، وكقولك : زيدا ضربته ، وهو منصوب بفعل محذوف .

والثالث : سلمنا أنه منصوب بـــ (مصروف) ولكن هو ظرف له والظروف يتساهل فى نصبها فلا يلزم من ذلك جواز النصب فى غيرها .

والجواب : أما الأول فجوابه من وجهين[2] :

أحدهما : أنه لو كان من هذا الموضع لكان مبتدأ والجملة بعده خبر عنه؛ فيلزم من ذلك أن يكون فيه ضمير يعود على المبتدأ فيكون الأصل ليس مصروفا عنهم فيه ، وحذف العائد على المبتدأ من مواضع الضرورة .

والثانى : أن "يوم" مضاف إلى فعل معرب ، والجيد فى مثل ذلك إعراب المضاف ، ولم يقرأ أحد من القراء "يوم" بالرفع بخلاف قوله تعالى[3] : ﴿يوم ينفع الصادقين﴾ على أن (يوم ينفع) معرب بالنصب وهو ظرف لما دل عليه هذا ، أى هذا واقع فى يوم نفع الصادقين . وأما نصبه بفعل مضمر فلا حاجة إليه مع صحة عمل مصروف فيه ؛ لأن الإضمار على خلاف القياس.

أما كونه ظرفا فليس بعلة لجواز إعمال الخبر المتأخر فيه ؛ فإن أحدا لم يفرق فى عمل خبر "ليس" فيما تقدم عليها بين الظرف وغيره .

---

(١) سورة المائدة آية ١١٩ . وقراءة نافع فى السبعة لابن مجاهد .

(٢) انظر : التبيين للعكبرى ص٣١٧ .

(٣) سورة المائدة : آية ١٩٩ .

والدليل الثانى : أنه فعل جاز تقديم منصوبه على مرفوعه فجاز تقديمه عليه كـ "كان" وأخواتها ؛ مثال ذلك أن تقول : ليس قائمًا زيد ، فتنصب قائمًا بـ "ليس" وهو مقدم على المرفوع فكذلك إذا تقدم المنصوب عليها ، والجامع بينهما أن تقديم المنصوب على المرفوع تصرف والتصرف للأفعال بحق الأصل، ألا ترى أن "ما" الحجازية لما لم تكن متصرفة ، أو لما كانت حرفا لم يتقدم منصوبها على مرفوعها لعدم الفعلية ، بخلاف "ليس" .

فإن قيل الجواب عنه من وجهين[1] :

أحدهما : لا نسلم أنها فعل ، بل هى حرف على ما ذكر فى المسألة قبلها .

والثانى : نسلم أنها فعل لكنه غير متصرف ولا حقيقى بل هو أشبه بالحرف ، ثم هو منقوص فى المعنى بـ (نعم) و (بئس) و (عسى) وفعل التعجب ، فإن تقديم المنصوب فيها غير جائز ، فلو قلت : رجلا نعم زيد لم يجز، وما زيدا أحسن لم يجز ، وعسى أن يقوم زيد على أن تجعل (أن يقوم) فى موضع نصب ، لم يجز ، وخرج على ما ذكر "كان" فإنها متصرفة تكون للماضى والحال والاستقبال بخلاف "ليس" .

فالجواب : أما الأول فلا يصح لوجهين :

أحدهما : أنه ليس مذهبا لهم .

والثانى : ما سبق من الدلالة على كونها فعلا .

قولهم : هى غير متصرفة عنه جوابان :

أحدهما : لا نسلم ، فإن من وجوه التصرف اختلاف الضمائر المتصلة بالفعل و "ليس" قد اتصلت بها الضمائر على ما ذكرناه من ضمائر التثنية والجمع والتاء ومن تاء التأنيث .

---

(١) انظر : التبيين للعكبرى ص٣١٨ .

والثانى: نُسلم أنها غير متصرفة ولكن هى فعل لما ذكرناه فى موضعه، والفعل بحق الأصل عامل قوى وإن ضعف فى بعض المواضع لم يسلبه عمله الأصلى ، وعمل الفعل يقتضى أن يكون معموله متأخرًا ومتوسطا ومتقدما ، وقد ظهر أثر ذلك فى "ليس" ، وهو تقدم منصوبها على مرفوعها ومخالفتها فى ذلك "ما" لما لم تكن متصرفة ، ولم تكن فعلا ، فكذلك يجوز تقديم منصوبها عليها إذ لا فرق فى التقديم بين القريب والبعيد ، يدل عليه أن منصوبها إذا تقدم على مرفوعها كانت ليس إلى جنبه وإذا تقدم عليها كانت إلى جنبه أيضا . ولا فرق بين أن تليه أو يليها .

أما حجة الآخرين - أى : الكوفيين - فقد تمسكوا بأشياء[1] :

أحدها : أنها لفظ ينفى الخبر فلم يجّز تقديم منصوبه الذي يليه كـ "ما" ، وبيانه : أن قولك : ليس زيد قائمًا ينفى قيامه فى الحال ، كما أن قولك : ما زيد قائما كذلك، وإذا أشبهت ما فى النفى وجب أن تحمل عليها فى منع التقديم ، ألا ترى أنها لما أشبهت "ليس" أعملها أهل الحجاز عمل ليس فكذلك إذا أشبهتها فى النفى منعت من التقديم ، وهذا أولى لأن "ليس" القياس ألا تعمل كما أن القياس فى "ما" كذلك ، فإذا منعت من التقديم حملا على الأصل ، كان تأخر المنصوب عنها جاريا على خلاف القياس .

والوجه الثانى : أن "ليس" قد توهنت ونقصت عن الفعل الحقيقة من وجوه :

أحدها : أن بعض النحويين جعلها حرفا محضا ، وليس كذلك كان وأخواتها .

والثانى : ما حكى سيبويه عن بعضهم أنه ألغاها عن العمل فقال : ليس زيد قائم .

(١) انظر التبيين ص٣٢١ .

والثالث : أن بعض العرب أدخل عليها ياء المتكلم من غير نون الوقاية فقال : عليه رجل ليسى ، ولو كانت حقيقية لقال : ليسنى .

والرابع : أن بعض العرب لم يحملها ضميرًا فقال : ليس الطيب إلا المسك .

والخامس : أنه لا يكون منها مستقبل ولا أمر فخالفت بذلك بقية أخواتها.

والسادس : أن ضمير المخاطب والمتكلم إذا اتصل بها لا يكسر أولها ، وليس كذلك باع ؛ لأنك تقول فيه : بعت ، ولا تقول هنا : لست .

وكل هذه الوجوه تدل على انحطاط رتبتها عن رتبة "كان" وشبهها "ما" فتكون فرعا عليها ، والفروع تنقص عن الأصول ، ولا يبين أثر النقصان إلا بمنع التقديم[1] .

والخلاصة أن العكبرى يؤيد رأى البصريين فى جواز تقديم خبر (ليس) عليها ؛ مستندًا إلى جواز تقديم معمول الخبر عليها ؛ إذ المعمول تابع للعامل ، ولا يقع التابع فى موضع لا يقع فيه المتبوع ؛ ولأن (ليس) فعل جاز تقديم منصوبه على مرفوعه ، فجاز تقديمه - أى الخبر - عليه ، كـــ (كان) وأخواتها. أما الأنبارى ، فقد أيَّد مذهب الكوفيين ، فمنع تقديم خبر (ليس) عليها ؛ لأنها فعل جامد غير متصرف ؛ فلا تجرى مجرى الفعل المتصرف ، ومن ثم فلا يجوز قياسها على (كان) لتصرفها ؛ ولأنها موغلة فى شبه الحرف ؛ ولأن الخبر مجحود ؛ فلا يتقدم على الفعل الذى جَحَدَهُ .

* *

(١) السابق : ٣٢٢ .

اللام الأولى من (لعل)

ذهب الكوفيون إلى أن اللام الأولى فى "لعل" أصلية ، وذهب البصريون إلى أنها زائدة[1] .

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إن اللام أصلية لأن "لعل" حرف ، وحروف الحروف كلها أصلية[2] ؛ لأن حروف الزيادة التى هى الهمزة والألف والياء والواو والميم والتاء والنون والسين والهاء واللام ، والتى يجمعها قولك : اليوم تنساه ولا أنسيتموه"[3] وسألتمونيها - إنما تختص بالأسماء والأفعال[4]، فأما الحروف فلا يدخلها شيء من هذه الحروف على سبيل الزيادة، بل يحكم على حروفها كلها بأنها أصلية فى كل مكان على كل حال ، ألا ترى أن الألف لا تكون فى الأسماء والأفعال إلا زائدة أو منقلبة ، ولا يجوز أن يُحكم عليها فى "ما" ولا ويا بأنها زائدة أو منقلبة ، بل يُحكم عليها بأنها أصلية لأن الحروف لا يدخلها ذلك فدل على أن اللام أصلية .

والذى يدل على ذلك أيضًا أن اللام خاصة لا تكاد تزاد فيما يجوز فيه الزيادة إلا شاذا[5] ، نحو : زيد ، عبدل[6] ، فحجل ، فى كلمات معدودة ، فإذا

---

(١) نسبه الزمخشرى للمبرد انظر المفصل ٣٠٣ .

(٢) لعدم تصرف الحروف .

(٣) وكذلك : هويت السماء ، انظر الجاربردى ١/١٩٣ .

(٤) انظر : شرح الكافية : لابن مالك ٢٣١٠ والممتع ٢٠١ وابن يعيش ٩/١٤١ والهمع ٦/ ٢٣٧ والإيضاح ٢/٣٧١ والأصول ٣/٢٣١ والأشباه والنظائر ١/٢٢٧ والمقتضب ١/ ١٩٤ والمصنف ١/٩٨ والجزولية ٣١٦ .

(٥) انظر : شرح الرضى على الشافية ٢/٣٨١ وابن يعيش ١٠/٦ الممتع ٢١٣ والأصول ٣/ ٢٤٣ والإيضاح ٢/٩٠ والتصريف المملوكى ٢٠٩ وسر صناعة الإعراب ١/٣٢١ .

(٦) وزعم أبو الحسن أن "عبدل" عبد الله ، فتحتمل أن تكون من قبيل : عبدرىّ وعبقسى ، فلا تكون زائدة . انظر : الممتع ٢١٣-٢١٤ وسر صناعة الإعراب ١/٣٢١ .

كانت اللام لا تُزاد فيما يجوز فيه الزيادة ، إلا على طريق الشذوذ ، فكيف يُحكم بزيادتها فيما يجوز فيه الزيادة ، إلا على طريق الشذوذ ، فكيف يُحكم بزيادتها فيما يجوز فيه الزيادة بحال ؟

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنها زائدة لأنا وجدناهم يستعملونها كثيرا فى كلامهم (عارية من اللام) ، قال نافع بن سعيد الطائى :

ولستُ بلوَّام على الأمرِ بعدمَا يَفُوتُ ولَكِنْ عَلَّ أنْ أتقَدَّمَا[1]

أراد : لعلَّ .

وقال العجيز السلولى [2] :

لك الخيرُ عَلّنَا بها علَّ ساعةً تمر وسهواء من الليل يذهبُ

وقال الآخر :

عَلَّ صَروف الدهر أو دولاتها

تدلننا اللمة من لَماتها[3]

وقال الآخر :

---

(١) من الطويل ، وهو فى اللسان (لعل) ١٢٨/١٤ وديوان الحماسة ، للمرزوقى ١١٦٢ ويروى "يتقدما" بدلا من "أتقدما" .

(٢) هو العجير بن عبد الله بن عبيدة بن كعب ، يكنى بأبى الفرزدق وبأبى النيل ، من شعراء الدولة الأموية ، انظر : الخزانة (بولاق) ١٩٨/٢ .

(٣) بيتان من الرجز بلا نسبة فى اللسان (علل) ٥٠٠/١٣ وروايته "يدلنا" (لمم) ٣٤/١٦ والخصائص ١١٦/١ والعينى ٣٩٦/٣ ورصف المبانى ٢٤٩ والجنى الدانى ٥٨٤ وسر صناعة الإعراب ٤٠٧/١ وعمدة الحافظ ٣٣٩ وشرح التصريح ٣/٢ وجاء البيت الأول فقط وقد ذكر الشيخ خالد الأزهرى أن الفراء أورده بجر "صروف" .

ولا تهين الفقير علك أن   تركع يومًا والدهر قد رفعه[١]

وقال الآخر :

يا أبتا علَّك أوْ عَسَاكا[٢]

وقالت أم النجيف ، وهو سعد بن قرط :

تربَّصْ بها الأيام علَّ صروفها   سترمى بها فى جاحم متسعر[٣]

أرادت : لعل .

وجدناهم يستعملونها عارية عن اللام فى معنى إثباتها ، دلنا ذلك على أنها زائدة ، ألا ترى أنا حكمنا بأنَّ اللام فى "زيدل ، وعبْدل وأولالك" وما أشبه ذلك زائدة ؛ لأنا نقول فى معناه "زيد وعبْد وأولاك" ، وحكمنا بأن الهمزة فى "النئدلان" وهو الكابوس[٤] زائدة ؛ لأنا نقول فى معناه "النِّيدلان" من غير همز[٥]،

---

(١) من المنسرح ، للأضبط بن قريع فى شواهد المغنى ٤٥٧ والتبصرة والتذكرة ٤٣٤ وغير منسوب فى المغنى ١٣٥/١ والأشمونى ٢٧٦/٢ والرضى على الكافية ٢٠٦/٢ وأوضح المسالك ١١١/٤ والكامل ١١٠/٢ وأمالى ابن الشجرى ١٦٦/٢ وابن يعيش ٩/ ٤٣ ؛ ٤٤ ويروى : ولا تعادى الفقير .

(٢) من الرجز ، وينسب للعجاج ، والأكثرون على أنه لرؤبة ، وقبله :

تقول بنتى قد أنى أناكا

وهو فى ملحقات ديوانه ١٨١ والكتاب ٣٨٤/٢ والمقتضب ٧١/٣ وبلا نسبة فى المفصل ١٣٦ وأمالى ابن الشجرى ٢٩٦ والهمع ١٤٥/٢ والمغنى ١٣٢/١ .

(٣) من الطويل ، لم أعثر عليه .

(٤) انظر : القاموس المحيط (نال) ٥٣/٤ وسر صناعة الإعراب ١١١/١ .

(٥) انظر : القاموس المحيط (نال) ٥٣/٤ وسر صناعة الإعراب ١١١/١ .

وكذلك حكمنا بأن النون فى "عرنتن" زائدة ؛ لأنا نقول فى معناه "عرتن"(1) بغير النون الأولى(2) ، إلى غير ذلك من الشواهد . والذى يدل على أنها زائدة أن هذه الأحرف - نعنى إنَّ وأخواتها - إنما عملت النصب والرفع لشبه الفعل(3) ؛ لأن "أن" مثل "مد" ، "وليت"(4) مثل "ليس" ، ولكنَّ" أصلها : كنَّ ، رُكبت معها "لا"(5)، كما ركبت "لو" مع "لا" فقيل : لكن ، وكأن "أصلها : أنَّ أدخلت عليها كاف التشبيه(6) ، فكذلك "لعل" أصلها علَّ ، وزيدت عليها اللام ؛ إذ لو قلنا : إن اللام أصلية فى "لعل" لأدى ذلك إلى أن لا تكون "لعل" على وزن من أوزان الأفعال الثلاثية أو الرباعية ؛ لأن الثلاثية على ثلاثة أضرب(7) ؛ فعل كضرب وفعل كمكث(8) وفعل كعلم ، وأما الرباعية(9) فليس لها إلا وزن واحد وهو فعلل ، نحو

---

(1) فى القاموس المحيط عرتن ٢٤٨/٤ : "العرتن ، كجعفر ، والعرتن محركة ، وتضم التاء، والأصل : عرنتن ، كقرنفل ، وكجحنفل ، أو تثلث تاؤه . والعرتون كزرجون ، وشجر يدفع به ، وأديم معرتن مدبوغ به .

(2) انظر : القاموس المحيط (عرتن) ٢٤٨/٤ .

(3) انظر : البسيط فى شرح الجمل ٧٦٨ والجامى على الكافية ٣٣٦/٢ .

(4) (ليت) صورة متطورة من (رأيت) فهى فعل . انظر : بحوث ومقالات ٧٤-٧٥ ومقدمة الكناش ٢١٢/١ .

(5) ذهب البصريون إلى أن "لكن" حرف برمته ، غير أن الكوفيين ذهبوا إلى أنها مركبة من "لكن أن" أو "لا كأن" أو "لا أن" : انظر : الهمع ١٤٨/٢ ومقدمة الكناش ٢١٣/١ .

(6) انظر : مقدمة الكناش ٢١٤/١ .

(7) انظر : الجاربردى ٣٨/١ والمقتضب ٢٠٩/١ والإيضاح ١١٣/٢ ٢٠/٦ والممتع ١٦٦ والرضى على الشافية ٦٧/١ والأفعال ، لابن القطاع ٧/١ والمنصف ١٧/١ .

(8) فى القاموس المحيط (مكث) ١٧٥/١ : "والفعل كنصر وكرم" .

(9) انظر الجاربردى ٥٣/١ والفصول الخمسون ٢٥٩ والتصريف المملوكى ٨٩ والممتع ١٧٨ وابن يعيش ١٦٢/٧ والرضى على الشافية ١١٤/١ والهمع ١٩/٦ والإيضاح ٢/ ١٣٤ والمقتضب ١٠٥/٢ ، والمنصف ٧٤/١ .

دحرج وسرهف[1]، فكان يؤدى إلى أن يبطل عملها، فوجب أن يحكم بزيادتها ؛ لتكون على وزن الفعل، كسائر أخواتها ، فصارت بمنزلة زيادة "لا" والكاف فى "لكن" عندكم ، فإنه إذا جاز أن تحكموا بزيادة "لا" والكاف فى "لكن" و(كأن) وهما حرفان، وأحدهما ليس فى حروف الزيادة ، فلأن يجوز أن يحكم - ها هنا - بزيادة اللام ، وهى حرف من حروف الزيادة ، أولى.

ففى هذه المسألة نجد الأنبارى يؤيد الكوفيين فيقول : "والصحيح فى هذه المسألة ما ذهب إليه الكوفيون" .

فإذا ذهبنا إلى العكبرى فى هذه المسألة وجدناه يوافق الكوفيين فقد أثبت أصالة اللام فى "لعل" ؛ لأنها لغة غير (عل) ، فهو بذلك يثبت ما ذهب إليه الكوفيون وإن لم يصرح بذلك ؛ لأن اختياره هذا هو مذهب الكوفيين[2] .

فيقول : والصحيح عندى أن "لعل" و"عل" لغتان لا يحكم فى إحداهما بالزيادة ولا فى الأخرى بالحذف ، كما أن قولهم : نصحت لك وشكرت لك - وبابه، اللام فيه معدية للفعل فى لغة وهى محذوفة فى اللغة الأخرى ، ولا يقال : هى فى أحدهما زائدة ، بل كل منهما أصل فى لغة ، وهذا المذهب أسلم ، وله أصل يشهد بصحته ، ويدل على ذلك تعدد اللغات فى "لعل" ، فقد قالوا : (لعل) و(عل) و(عن) (لعن) و(لغن) وكل منها لغة غير الأخرى ، ولا يقال : إن الغين بدل من العين .

وقد بسط العكبرى أدلة الفريقين ، ووجهة قول الأولين - أى : البصرين - من ثلاثة أوجه :

---

(١) سرهف : يقال إذا أحسن غذاؤه . القاموس المحيط (سرعون) ١٥٢/٣ .

(٢) الإنصاف ٢٢٤/١ .

أحدها : أنها قد استعملت بغير لام فى الشعر كثيرا ، والأصل عدم حذف الأصل والزيادة أقرب ولا سيما إذا أريد تقوية الحرف أو قوة معناه .

والثانى : أن "عل" ثلاثة أحرف وأصل الباب "إنّ" و"أنّ" وهما على ثلاثة أحرف ، وهذا يؤنس بكون "عل" ثلاثية . فأما "كأن" فأصلها "إنّ" زيدت عليها كاف التشبيه ، حرصا على سبق المعنى ؛ لأن الأصل فى قولك : كأن زيدا الأسد ، إن زيدا كالأسد ، ثم اهتموا بتقديم معنى التشبيه فأدخلوا الكاف على إنّ وفتحوا الهمزة، كما تفتح بعد حروف الجر . وأما "لكن" فعدتها أكثر عند البصريين لما دخلها معنى الاستدراك ، وعندهم أنها مركبة ، وهذا يؤنس بأن الأصل (علّ) كسائر أخواتها .

والوجه الثالث : أن هذه الحروف مشبهة بالفعل فى العمل والفعل تلحقه الزوائد ، فجاز أن تكون اللام زائدة ، كما تزاد فى الفعل كقولك : إن زيدا ليقوم، وكقولك : والله لقائم زيد ، وكقولك : والله لقام زيد .

وشبهة الآخرين : أن الحذف تصرف ، والحروف لا تتصرف ، ولهذا حكمنا على الألف فى "ما" و"لا" بأنها أصل ، وليست فى الأسماء والأفعال أصل بحال بل إما زائدة أو منقلبة ، ويقوى ذلك أن نون الوقاية لا تكاد تجيء مع "لعل" بل تقول : "لعلى" ، و"لعلنى" قليل جدا (١) . وما كان ذلك إلا لأن اللام الأولى أصل وبعد العين لامان ، والنون تشبه اللام ، فكانت على هذا تجتمع فى التقدير أربع لامات فتحومى ذلك فرارا من اجتماع الأمثال(٢) .

والخلاصة أن الأنبارى فى الإنصاف والعكبرى فى التبيين يشتركان فى تأييد رأى الكوفيين فى أن اللام الأولى من (لعل) أصلية غير زائدة ، فاحتج الأنبارى بدليلين : أحدهما : أن حروف الحروف كلها أصلية ، والثانى : أن

(١) العين ١/٣٥٠ ، والهمع ١/٦٤ ، واللسان : (قدم) .
(٢) التبيين ص٣٦٠ .

اللام خاصة لا تزاد إلا على جهة الشذوذ . وأضاف العكبرى دليلاً ثالثًا ، وهو أن (لعل) و(عل) لغتان مستقلتان ، فلا يحكم فى اللام الأولى بالزيادة ، فكأنه يجيب بذلك على ما استدل به البصريون على زيادة اللام ، حيث زعموا أن ورود (لعل) عارية من اللام فى بعض النصوص الواردة عن العرب دليل على زيادتها ، فبين العكبرى أن (عل) لغة مستقلة .

* *

ترك صرف ما ينصرف

ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز ترك صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش[١] وأبو على الفارسى[٢] وأبو القاسم بن برهان[٣] من البصريين[٤] . وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ، وأجمعوا[٥] على أنه يجوز ترك صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر . أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : الدليل على أنه يجوز صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر ورودُه كثيرا فى أشعارهم[٦] قال الأخطل :

طلب الأرازق بالكتائب إذ هوت بشبيب غائلة الثغور غدور[٧]

---

(١) انظر : ائتلاف النصرة ٥٩ والخزانة (بولاق) ٧١/١ .

(٢) انظر : ائتلاف النصرة ٥٩ والخزانة (بولاق) ٧١/١ وشرح الأشمونى ٢٧٣/٢ .

(٣) انظر : ائتلاف النصرة ٥٩ والخزانة (بولاق) ٧١/١ .

(٤) فى الكتاب ٢٦/١ : "هذا باب ما يحتمل فى الشعر : اعلم أنه يجوز فى الشعر ما لا يجوز فى الكلام من صرف ما لا ينصرف" . وانظر : سر صناعة الإعراب ٤٦/٢ .

(٥) فصل بعض المتأخرين بين ما فيه علمية ، فأجاز منعه ، وما ليس كذلك فصرفه ، وأجاز قوم منهم ثعلب أحمد بن يحيى منع المنصرف اختيارا انظر شرح الأشمونى ٢٤٧/٢ .

(٦) انظر : شرح الأشموني ٢٧٣/٢ والخزانة (بولاق) ٧١/١ .

(٧) من الكامل وهو فى الديوان ١٩٧ والعينى٣٦٢/٤ وبلا نسبة فى شرح الأشمونى٢٧٤/٢.

فترك صرف "شبيب" وهو منصرف . وقال حسان بن ثابت :

نصروا نبيهم وشدوا أزره بحنين يوم تواكل الأبطال(١)

فترك صرف "حنين" وهو منصرف ، قال تعالى : ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾ [سورة التوبة ٢٥/٩] . ولم يرو عن أحد من القراء أنه لم يصرفه .

وقال الفرزدق :

إذا قال غاو من تنوخ قصيدة بها جرب عدت على بزوبرا(٢)

فترك صرف :زوبر" وهو منصرف ، ومعناه نسبت إلى بكمالها من قولهم : "أخذ الشيء بزوبره" إذا أخذه كله ، وقيل : "بزوبرا" أى كذبا وزورا .
وقال الآخر :

إلى ابن أم أناس أرحل ناقتى عمرو فتبلغ حاجتى أو تزحف(٣)

فترك صرف "أناس" وهو منصرف ، و"أم أناس" بنت ذهل من بنى شيبان ، و"عمرو" يريد به عمرو بن حجر الكندى . وقال الآخر:

أؤمل أن أعيش وأن يومى بأول أو بأهون أو جبار
أو التالى دبار فإن أفته فمؤنس أو عروبة أو شيار(١)

---

(١) من الكامل ، وهو فى الديوان ٣٩٣ واللسان (حنن) ١٣٣/١٣ ط. بيروت .

(٢) من الطويل ، وينسب للفرزدق فى الديوان ٢٠٦/١ ، ٢٩٦ ولابن أحمر فى ديوانه ٨ ، ونسبه البغدادى فى الخزانة (بولاق) ٧١/١ للفرزدق أو لابن أحمر ، وينسب للطرماح فى ملحقات ديوانه ٥٧٤ .

(٣) من الكامل ، لبشر بن أبى خازم فى الديوان ١٥٥ وبلا نسبة فى الكتاب ٩/٢ والهمع ٢/ ١٢٧ .

فترك صرف "دبار" وهو منصرف ، و"دبار" يوم الأربعاء ، وما ذكره فى هذين البيتين أسماء الأيام فى الجاهلية ، فأول يوم : يوم الأحد ، وأهون[2] : يوم الاثنين ، وجبار : يوم الثلاثاء ، ودبار : يوم الأربعاء ، ومؤنس : يوم الخميس ، وعروبة : يوم الجمعة ، وشيار : يوم السبت[3] .

وقال الآخر :

فأوفض عنها وهى ترغو حُشاشةً بذى نفسها والسيف عُريان أحمر[4]

فتراه صرف "عُريان" وهو منصرف ؛ لأن مؤنثه "عُريانة" لا "عرْيا" .

وقال الآخر :

قالت أميمة ما لثابت شاخصا عارى الأشاجع ناجلا كالمنصل[5]

فترك صرف "ثابت" وهو منصرف . وقال العباس بن مرداس السلمى :

فما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس فى مجمع[6]

فترك صرف "مرداس" وهو منصرف ، قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن الرواية :

---

(1) من الوافر ، ولم أعثر له على نسبة إلى قائل معين ، وهو فى العين ٣٩٧/٤ والدرر ١/ ١١ والهمع ٣٧/١ .

(2) وأوهد : انظر : المزهر (دار التراث) ٢١٩/١ .

(3) انظر : القاموس المحيط (شبر) ٦٦/٢ والمزهر (دار التراث) ٢١٩/١ ، ٤٥٩ .

(4) من الطويل ، ولم أعثر على نسبته ، وهو فى الخزانة (بولاق) ٧١/١ .

(5) من الكامل ، ولم أعثر له على نسبته ، وهو فى الخزانة (بولاق) ٧١/١ .

(6) من المتقارب ، لعباس بن مرداس فى الديوان ٨٤ والشعر والشعراء ١٠٧/١ ، ٧٥٢/٢ وابن يعيش ٦٨/١ والعينى ٣٦٥/٤ .

يفوقان شيخى فى مجمع

وشيخه أبو مرداس ؛ لأنا نقول : بل الرواية الصحيحة المشهورة ما رويناه، على أنا لو قدرنا أنه قد روى رواية أخرى ، كما رويتموه ، فما العذر عن هذه الرواية الصحيحة مع شهرتها ؟

وقال دوسر بن دهبل القريعى :

وقائلة ما بال دوسر بعدنا صحا قلبُه عن آل ليلى وعنْ هنْد[1]

فلم يصرف "دوسر" وهو منصرف ، قالوا : ولا يجوز أن يقال إن الرواية :

ما للقريعى بعدنا

لأنا نقول : بل الرواية الصحيحة المشهورة ما رويناه ، ولو قدرنا أن ما رويتموه صحيح ، فما عذركم عما روينا ، مع صحته وشهرته ؟

وقال الآخر :

ومصعبُ حين جد الأمـــ ـــرُ أكثرها وأطيبها[2]

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن الرواية :

وأنتم حين جد الأمر

لأنا نقول : بل الرواية الصحيحة ما رويناه ، ولو قدرنا ما رويتموه صحيحا فما عذركم عما رويناه على ما بينا ؟

وقال الآخر :

(١) من الطويل ، وهو في العينى ٣٦٦/٤ وغير منسوب فى الخزانة (بولاق) ٧٢/١ .

(٢) من الوافر ، لابن قيس الرقيات فى الديوان ١٢٤ وبلا نسبة فى ابن يعيش ٦٨/١ .

ومن ولدوا عامر ذو الطول وذو العرض[1]

فترك صرف "عامر" وهو ينصرف ولم يجعله قبيلة ؛ لأنه وصفه ، فقال: "ذو الطول وذو العرض" ، ولو كانت قبيلة لوجب أن يقول : "ذات الطول وذات العرض" ، قالوا : ولا يجوز أن يقال : إنما لم يصرفه لأنه ذهب به إلى القبيلة كما قرأ سيد القراء أبو عمرو بن العلاء[2] : ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [سورة النمل ٢٧/٢٢] فترك صرف "سبأ" ؛ لأنه جعله اسما للقبيلة ؛ حملا على المعنى . وقال الشاعر :

منْ سبأ الحاضرين مأرب إذ يبنون من دون سيله العرما[3]

فلم يصرف "سبأ" لأنه جعله اسما للقبيلة ؛ حملا على المعنى . وقال الله تعالى : ﴿كَأَن لَّمْ يَغْنَوْاْ فِيهَا أَلاَ إِنَّ ثَمُودَ كَفرُواْ رَبَّهُمْ أَلاَ بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾ [سورة هود ١١/٦٨] فلم يصرف "ثمود" الثاني لأنه جعله اسما للقبيلة ؛ حملا على المعنى[4].

وقال الشاعر :

تمد عليهم من يمين وأشمل بحور له من عهد عاد وتبعا[5]

(١) من الهزج ، لذى الأصبع العدوانى فى العينى ٣٦٤/٤ وابن يعيش ٦٨/١ و(ذو) ساقطة من غ .

(٢) انظر : الكتاب ٢٥١/٣ .

(٣) من المنسرح للنابغة الجعدى فى الديوان ١٣٤ وشرح أبيات سيبويه ٢٤١/٢ ، وله أو لأمية بن أبى الصلت فى الخزانة ١٣٩/٩ وجاء فى ديوان الأخير ٥٩ ، وللأعشى فى معجم ما استعجم ١١٧٠ ولم ينسب فى الكتاب ٢٥٣/٣ وما ينصرف ٥٩ .

(٤) فى الكتاب ٢٥٣/٣ : "وكان أبو عمرو لا يصرف (سبأ) يجعله اسما للقبيلة" .

(٥) من الطويل ، لزهير بن أبى سلمى فى الكتاب ٢٥١/٣ وغير منسوب فى الخزانة ٢/ ٥٠٤ ليس فى الديوان ، وفى غ : (أفاض) بدلا من (تمد) .

وقال الآخر :

لو شهد عاد من زمان عاد

لا بترها مبارك الجلاد[1]

وقال الآخر :

علم القبائل من معد وغيرها أن الجواد محمد بن عُطارد[2]

وقال الآخر :

ولسنا إذا عُدَّ الحصى بأقلة وإن معد اليوم مود ذليلها[3]

وقال الآخر : .

غلب المسامح الوليد سماحة وكفى قريش المعضلات وسادها[4]

فلم يصرف "قريش" لأنه جعله اسما للقبيلة ؛ حملا على المعنى ، والحمل على المعنى كثير فى كلامهم .

وقال الشاعر :

قامت تبكيه على قبره منْ لِىَ من بعدك يا عامر

(١) بيتان من الرجز ، بلا نسبة فى الكتاب ٢٥١/٣ .

(٢) من الكامل ، وهو بلا نسبة فى الكتاب ٣٥٠/٣ وشرح أبيات سيبويه ٢٢٦/٢ .

(٣) من الطويل ، وهو للأعشى فى المقتضب ٣٦٣/٣ وشرح أبيات سيبويه ٢٣٨/٢ وغير منسوب فى الكتاب ٢٥١/٣ وليس فى ديوانه .

(٤) من الكامل ، اختلف فى نسبه ، فنسب لعدى بن الرقاع فى الديوان ٤٠ وشرح أبيات سيبويه ٢٨٢/٢ والخزانة ٢٠٣/١ وينسب لجرير فى اللسان (سمح) ولم أجده فى ديوانه وبلا نسبة فى المقتضب ٣٦٢/٣ ؛ ٣٦٣ .

تركتنى فى الدار ذا غربة	قد ذل من ليس له ناصر[١]

وكان الأصل أن يقول : "ذات غربة" فحمله على المعنى ، فكأنها قالت : تركتنى إنسانا ذا غربة ، والإنسان يطلق على الذكر والأنثى[٢] .

وقال الأعشى :

لقوم فكانوا هم المنفدين	شرابهم قبل إنفادها[٣]

وكان الأصل أن يقول : "قبل إنفاده" لأن الشراب مذكر ، إلا أنه أنثه ؛ حملا على المعنى ؛ لأن الشراب هو الخمر[٤] فى المعنى .

وقال الآخر :

يا بئر يا بئر بنى عدى

لأنزحنْ قعرك بالدّلى

حتى تعودى أقطع الولى[٥]

وكان الأصل أن يقول : قطعى الولى ؛ لأن البئر مؤنثة [٦] ، إلا أنه ذكره حملا على المعنى ، فكأنه قال : حتى تعودى قليبا أقطع الولى ؛ والقليب

(١) من السريع ، بلا نسبة فى ابن يعيش ١٠١/٥ واللسان (عمر) ٦٠٨/٤ "ط . بيروت" وأمالى المرتضى ٧١/١ .

(٢) انظر : التاج (أيس) ١٠٣/٤ والمصباح المنير (أنس) ٣٥ .

(٣) من المتقارب ، للأعشى فى الديوان ١٢١ وشرح شواهد الإيضاح ٤٦١ .

(٤) والخمر أسماؤها مؤنثة . البلغة ٦٩ .

(٥) من الرجز ، لم ينسب هذا الرجز لأحد بعينه ، ونسب لرجل من بنى عدى فى شرح شواهد الإيضاح ٤٦٠ وبدون نسبة فى العينى ٤٣٩/١ وتلخيص الشواهد ١٤٧ .

(٦) بدليل قوله تعالى : (وبئر معطلة) ، سورة الحج ٤٥/٢٢ وانظر : البلغة ٦٦ .

الأغلب عليه التنكير ، لذلك قالوا فى جمعه : أقلبة ، وأفعلة بناء يختص به المذكر فى القلة، كاختصاص المؤنث بأفعل فى القلة ، وقوله : "ذو الطول وذو العرض" يرجع إلى الحى ، فانتقل من معنى إلى معنى ، والتنقل من معنى إلى معنى كثير فى كلامهم . كما قال الشاعر :

إن تميما خلقت ملموما

قوما ترى واحدهم صهميما(١)

فقال : "خلقت" لأنه أراد به القبيلة ، ثم قال : "ملموما" أراد به الحى ، ثم ترك لفظ الواحد ، وحقق مذهب الجمع ، فقال : "قوما ترى واحدهم صهميما"، والصهميم : هو الذى لا ينثنى عن مراده ؛ لأنا نقول : نحن لا ننكر الحمل على المعنى فى كلامهم ، ولا التنقل من معنى إلى معنى ، لكن الظاهر ما صرنا إليه؛ لأن الحمل على اللفظ والمعنى أولى من الحمل على المعنى دون اللفظ وجَرْيِ الكلام على معنى واحد أولى من التنقل من معنى إلى معنى ، فلما كان ما صرنا أكثر فى الاستعمال وأحسن فى الكلام كان ما صرنا إليه أولى .

وقال أبو دهبل الجمحى : (٢)

أنا أبو دهبل وهب لوهب   من جمح والعز فيهم والحسب(٣)

فترك صرف (دهبل) وهو منصرف . وقال الآخر :

---

(١) بيتان من الرجز ، لرؤبة فى ملحق الديوان ١٨٥ ، ١٩١ وللمخيس الأعواجى فى اللسان (صهم) .

(٢) أبو دهبل الجمحى وهب بن زمعة من بنى جمح ، وكان شاعرا محسنا وأكثر أشعاره فى عبد الله بن عبد الرحمن الأزرق والي اليمن ، انظر الشعر والشعراء ٦١٨/٢ .

(٣) بيتان من الرجز ، لأبى دهبل الجمحى فى الديوان ٤٧ والنسب فى س ، بلا من (الحسب) .

أخشى على ديسم من بعد الثرى

أبى قضاء الله إلا ما ترى [(١)]

فترك صرف "ديسم" وهو منصرف . فإن صحت هذه الأبيات بأسرها دل على صحة ما ذهبنا إليه . وأما من جهة القياس فإنه إذا جاز حذف الواو المتحركة لضرورة نحو قوله :

فبيناه يشرى رحله قال قائل لمن جمل رخو الملاط نجيب[(٢)]

فلأن يجوز حذف التنوين للضرورة ، كان ذلك من طريق الأولى ، وهذا لأن الواو من "هو" متحركة ، والتنوين ساكن ، ولا خلاف أن حذف الحرف الساكن أسهل من حذف الحرف المتحرك ؛ لهذا كان أبو بكر بن السراج من البصريين[(٣)] - وكان من هذا الشأن بمكان - يقول : لو صحت الرواية فى ترك صرف ما ينصرف لم يكن بأبعد من قولهم :

فبيناه يشري رحله قال قائل

ولِمَا صحت الرواية عند أبى الحسن الأخفش وأبى على الفارسى وأبى القاسم بن برهان من البصريين ، وصاروا إلى جواز ترك صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر ، واختاروا مذهب الكوفيين على مذهب البصريين وهم من أكابر أئمة البصريين والمشار إليهم من المحققين[(٤)] .

---

(١) بيتان من الرجز ، بلا نسبة فى اللسان (دسم) ٢٠١/١٢ "ط بيروت" والجمهرة ٤١٧ ؛ ٦٤٨ .

(٢) من الطويل ، للعجيز السلولى فى شرح شواهد الإيضاح ٢٨٤ وشرح أبيات سيبويه ١/ ٣٣٢ والخزانة (بولاق) /٧٢ وابن يعيش ٦٨/١ ؛ ٩٦/٣ ورصف المبانى ١٦ .

(٣) انظر : الأصول ٩٥/٢ - ٩٦ .

(٤) انظر : الخزانة (بولاق) ٧٢/١ .

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه لا يجوز ترك صرف ما لا ينصرف ؛ لأن الأصل فى الأسماء الصرف ، فلو أنا جوزنا ترك صرف ما ينصرف لأدى ذلك إلى رده عن الأصل إلى غير أصل ، ولكان أيضا يؤدى إلى أن يلتبس ما ينصرف بما لا ينصرف ؛ وعلى هذا يخرج حذف الواو من "هو" فى نحو قوله :

فبيناه يشرى رحله قال قائل

فإنه لا يؤدى إلى الالتباس بخلاف حذف التنوين ، فبان الفرق بينهما .

ففى هذه المسألة نجد الأنبارى يؤيد الكوفيين ؛ فيقول : والذى أذهب إليه فى هذه المسألة مذهب الكوفيين ؛ لكثرة النقل الذى خرج عن حكم الشذوذ والقلة، لا لقوته فى القياس(١) ، فإذا ذهبنا إلى العكبرى فى هذه المسألة وجدناه لم يذكرها فى كتابه (التبيين) .

لولاى ولولاك

ذهب الكوفيون(٢) إلى أن الياء والكاف فى "لولاى ، ولولاك" فى موضع رفع، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش(٣) من البصريين ، وذهب البصريون(٤) إلى أن الياء والكاف فى موضع جر بـــ (لولا) ، وذهب أبو العباس المبرد(٥) إلى أنه لا يجوز أن يقال : "لولاى ، ولولاك" ويجب أن يقال : " لولا أنا ولولا أنت"

---

(١) الإنصاف ٥١٤/٢ .

(٢) انظر : معانى القرآن ، للفراء ٨٤/٢ .

(٣) انظر : المفصل ١٣٨ والرضى على الكافية ٢١/٢ والخصائص ١٨٩/٢ وابن يعيش ٣/ ١٢٢ .

(٤) انظر : الكتاب ٣٧٣/٢ .

(٥) المقتضب ٧٣/٣ وانظر : الدرر ٣٢/٢ والبيان ٢٨١/٢ .

فيؤتى بالضمير المنفصل كما جاء به فى التنزيل فى قوله تعالى : ﴿لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة سبأ ٣٤/٣١] ولهذا لم يأت فى التنزيل إلا منفصلا .

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إن الياء والكاف فى موضع رفع ؛ لأن الظاهر الذى قامت الياء والكاف مقامه رفع بها على مذهبنا ، وبالابتداء على مذهبكم ، فكذلك ما قام مقامه . قالوا : ولا يجوز أن يقال : "هذا يبطل بـ (عسى) ، فإن (عسى) تعمل فى المظهر الرفع وفى المكنى النصب ؛ لأنا نقول : الجواب عن هذا من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنا لا نسلم أنها تنصب المكنى ، إنما هو فى موضع رفع بـ (عسى) فاستعير للرفع لفظ النصب فى (عسى) ، كما استعير لفظ الجر فى (لولاى، ولولاك) إليه ذهب الأخفش من أصحابكم .

والوجه الثانى : أن الكاف فى موضع نصب بـ (عسى) ، وأن اسمها مضمر فيها ، وإليه ذهب أبو العباس المبرد من أصحابكم .

والوجه الثالث : أنا نسلم أنه فى موضع نصب ، ولكن لأنها حملت على (لعل)[١] فجعل لها اسم منصوب وخبر مرفوع ، وهو مقدرها هنا ، وإنما حملت على (لعل) ؛ لأنها فى معناها[٢] ، ألا ترى أن (عسى) فيها معنى الطمع ، كما أن (لعل) فيها معنى الطمع . فأما (لولا) فليس فى حروف الخفض ما هو بمعناه، فيحمل عليه ، فبان الفرق بينهما ؛ ولأنه لو كان المكنى فى موضع خفض لكنا نجد اسما ظاهرا مخفوضًا بـ (لولا) ؛ لأنه ليس فى كلام العرب

---

(١) وهذا مذهب سيبويه ، انظر : الكتاب ٢/٣٧٥ والرضى على الكافية ٢/٢٠ .

(٢) وقيل : إن (عسى) فى نحو هذا حرف لا فعل ، فنقول : عساك أن تقوم ، كما نقول : لعلك أن تقوم . انظر : الكتاب ٢/٣٧٤ والمقتضب ٢/٧١ والرضى على الكافية ٢/٢١ والمغنى ١/١٣٢ .

حرف يعمل الخفض فى المكنى دون الظاهر ، فلو كانت مما يخفض لما كان يخلو أن يجىء ذلك فى بعض المواضع أو فى الشعر الذى يأتى بالمستجاز ، وفى عدم ذلك دليل على أنه لا يجوز أن تخفض اسما ظاهرا ولا مضمرا ؛ فدل على أن الضمير بعد (لولاك) فى موضع رفع .

يدل عليه أن المكنى كما يستوى لفظه فى النصب والخفض ، نحو (أكرمتك، ومررت بك) ، فقد يستوى لفظه أيضا فى الرفع والخفض ، نحو (قمنا ومرَّ بنا) فيكون لفظ المكنى فى الرفع والخفض واحدا ، وإذا كان كذلك جاز أن تكون الكاف فى موضع (أنت) رفعا .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : لو كان الرفع محمولا على الجر فى "لولاك" لوجب أن يفصل بين المكنى المرفوع والمجرور فى المتكلم ، كما فصل بين لفظ المكنى المنصوب والمجرور فى المتكلم نحو : أكرمنى ، ومر بى ؛ لأنا نقول : النون فى المنصوب لم تدخل لتفصل بين المكنى المنصوب والمكنى المجرور ، وإنما دخلت النون فى المكنى المنصوب لاتصاله بالفعل ؛ فلو لم يأتوا بهذه النون لأدى ذلك إلى أن يكسر الفعل لمكان الياء[1] ؛ لأن ياء المتكلم لا يكون ما قبلها إلا مكسورا ، والفعل لا يدخله الكسر ؛ لأنه إذا لم يدخله الجر[2] - وهو غير لازم ؛ استثقالا له - فلأن لا يدخله الكسر الذى هو لازم استثقالا له ، كان ذلك من طريق الأولى ، فأما المكنى المخفوض فلم تدخله هذه النون لأنه يتصل بالحرف ، والحرف لا يلزم أن تدخل عليه هذه النون[3] و "لا" حرف ؛ فهذا المعنى لم تدخل عليه هذه النون .

---

(١) انظر : الرضى على الكافية ٢١/٢ .

(٢) لأن الجر من خصائص الاسم ، كما أن الجزم من خصائص الفعل : انظر : المرتجل ٢٤٤ وابن يعيش ١١/٧ .

(٣) انظر : فى تفصيل ذلك : ابن يعيش ١٣١/٢ وشرح الأشمونى ٨٤/١ .

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إن المكنى فى "لولاى ، ولولاك" فى موضع جر ؛ لأن الياء والكاف لا تكونان علامة مرفوع ، والمصير إلى ما لا نظير له فى كلاهم محال ، ولا يجوز أن يتوهم أنها فى موضع نصب ؛ لأن "لولا" حرف ، وليس بفعل له فاعل مرفوع ، فيكون الضمير فى موضع نصب، وإذا لم يكن فى موضع رفع ولا نصب ، وجب أن يكون فى موضع جر .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إذا زعمتم أن "لولا" تخفض الياء والكاف ، فحروف الخفض لابد أن تتعلق بفعل ، فبأى فعل تتعلق ؟ لأنا نقول : قد تكون الحروف فى موضع مبتدأ لا تتعلق بشيء(١) ، كقولك : "بحسبك زيد" ومعناه : حسبك، قال الشاعر :

بحسبك فى القوم أن يعلموا   بأنك فيهم غنى مصر(٢)

وكقولهم : "هل من أحد عندك" ، أى هل أحد عندك(٣) ؟ قال الله تعالى : ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف ٧/٥٩] (٤) أى : ما لكم إله غيره ؛ لهذا كان (غيره) مرفوعًا فى قراءة من قرأ بالرفع ، فموضعها رفع بالابتداء ، وإن كانت قد علمت الجر ، وكذلك "لولا" إذا عملت الجر صارت بمنزلة الباء فى "بحسبك" ومن فى : هل من أحد عندك ، ولا فرق بينهما .

---

(١) انظر : الرضى على الكافية ١/٨٦ وأوضح المسالك ١/١١١٨٧ وشرح الأشمونى .

(٢) من المتقارب ، للأشعر الرقبان فى النوادر ٧٣ والتذكرة ٤٤٣ ؛ ٤٤٤ وبلا نسبة فى ابن يعيش ٢/١١٥ ؛ ٨/٢٣ وسر صناعة الإعراب ١/١٣٨ ورصف المبانى ١٤٧ .

(٣) انظر : المفصل ٢٨٣ والرضى على الكافية ٢/٣٢٢ والتوطئة ٢٤٤ وابن يعيش ٨/١٣ والإيضاح ٢/١٤٢ والمقتضب ٤/١٣٦ .

(٤) سورة الأعراف ٧/٥٩ وقد تكرر هذا فى مواضع كثيرة فى القرآن .

ففى هذه المسألة نجد الأنبارى فى كتابه الإنصاف يؤيد الكوفيين ، فإذا ذهبنا إلى العكبرى فى هذه المسألة فى كتابه "التبيين" وجدناه لم يذكرها . والصحيح ما ذهب إليه الكوفيون .

* *

الاسم المبهم والعلم أيهما أعرف ؟

ذهب الكوفيون إلى أن الاسم المبهم - نحو "هذا ، وذاك - أعرف من الاسم العلم - نحو "زيد ، وعمرو" - وذهب البصريون إلى أن الاسم العلم أعرف من الاسم المبهم ، واختلفوا فى مراتب المعارف ؛ فذهب سيبويه[1] إلى أن أعرف المعارف الاسم المضمر[2] ؛ لأنه لا يضمر إلا وقد عُرف ؛ ولهذا لا يفتقر إلى أن يوصف كغيره من المعارف[3] ، ثم الاسم العلم ؛ لأن الأصل فيه أن يوضع على شيء لا يقع على غيره من أمته ، ثم الاسم المبهم ؛ لأنه يعرف بالعين وبالقلب ، ثم ما عرف بالألف واللام ؛ لأنه يعرف بالقلب فقط ، ثم ما أضيف إلى أحد هذه المعارف؛ لأن تعريفه من غيره وتعريفه على قدر ما يضاف إليه .

وذهب أبو بكر بن السراج[4] إلى أن أعرف المعارف : الاسم المبهم ، ثم المضمر ، ثم العلم ، ثم ما فيه الألف واللام ، ثم ما أضيف إلى أحد هذه المعارف . وذهب أبو سعيد السيرافى إلى أن أعرف المعارف : الاسم العلم، ثم

(١) انظر : الكتاب ٥/٢ .

(٢) ونسب إلى سيبويه أيضا أن المضاف فى رتبة المضاف إليه ، إلا المضاف إلى مضمر ، فإنه فى رتبة العلم ، انظر : شرح التصريح ٩٥/١ .

(٣) انظر : المقتضب ٢٨٤/٤ .

(٤) ما ذكره المؤلف لا يتفق مع ما فى الأصول ١٤٩/١ والترتيب على هذا النحو : "الاسم المكنى ، المبهم ، العلم ، وما فيه الألف واللام ، وما أضيف إليهن" .

المضمر ، ثم المبهم ، ثم ما عرف بالألف واللام ، ثم ما أضيف إلى أحد هذه المعارف .

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إن الاسم المبهم أعرف من الاسم العلم ؛ لأن الاسم المبهم يعرف بشيئين : بالعين وبالقلب ، وأما الاسم العلم فلا يعرف إلا بالقلب وحده ، وما يعرف بشيئين ينبغى أن يكون أعرف مما يعرف بشيء واحد .

قالوا : والذى يدل على صحة ذلك أن الاسم العلم يقبل التنكير ألا ترى أنك تقول : مررت بزيد الطريف وزيد آخر ، ومررت بعمرو العاقل وعمرو آخر ، وكذلك إذا ثنيت الاسم العلم أو جمعته نكرته ، نحو "زيدان ، والزيدان ، وعمران والعمران ، وزيدون ، والزيدون ، وعمرون ، والعمرون" ، فتدخل عليه الألف واللام فى التثنية والجمع ، ولا تدخلان إلا على النكرة[1] ، وكذلك أيضا إذا أضفته نحو : زيدكم وعمركم ، فدل على أنه يقبل التنكير ، بخلاف الاسم المبهم ، فإنه لا يقبل التنكير؛ لأنك لا تصفه بنكرة فى حال من الأحوال[2]، ولا تنكره فى التثنية والجمع . فتدخل عليه الألف واللام ، فتقول : الهاذان ، فدل على أنه لا يقبل التنكير ، وما لا يقبل التنكير أعرف مما يقبل التنكير ، فتنزل منزلة المضمر ، وكما أن المضمر أعرف من الاسم العلم ، فكذلك المبهم .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن هذا يبطل بالأسماء الموصولة ، نحو الذى والتى ، فإنها لا تكون إلا معرفة ، ومع ذلك فليست أعرف من الاسم العلم؛ لأنا نقول : الفرق بينهما ظاهر ، وذلك لأن تعريف الاسم المبهم بنفسه وتعريف الأسماء الموصولة بغيرها ، وهى الجمل التى تقع صلات لها ، على أن الجمل تقع نكرات ، ولا خلاف أن ما يعرف بنفسه أعرف مما يعرف بغيره ، وكذلك

(١) انظر : الرضى على الكافية ٣١٢/١ والمفصل ١١٦ .

(٢) انظر : الرضى على الكافية ٣١٢/١ والمفصل ١١٦ وشرح الأشمونى ٧٧/٢ .

تعريف ما يعرف بالإضافة دون ما يعرف بنفسه ، وإذا ظهر الفرق جاز أن يكون الاسم المبهم أعرف من الاسم العلم دون الأسماء الموصولة .

أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إن الاسم العلم أعرف من المبهم ؛ لأن الأصل فى الاسم العلم أن يُوضع لشيء بعينه ، لا يقع على غيره من أمته ، وإذا كان الأصل فيه ألا يكون له مشارك أشبه ضمير المتكلم ، وكما أن ضمير المتكلم أعرف من المبهم ، فكذلك ما أشبهه .

ففى هذه المسألة نجد الأنبارى يوافق الكوفيين ، فيقول : "والذى أذهب إليه ما ذهب إليه الكوفيون"[1] .

فإذا ما ذهبنا إلى العكبرى وجدناه لم يذكر هذه المسألة فى كتابه (التبيين).

الوقـــف

ذهب الكوفيون[2] إلى أنه يجوز أن يقال فى الوقف : "رأيت البكَر" بفتح الكاف فى حالة النصب ، وذهب البصريون[3] إلى أنه لا يجوز .

وأجمعوا على أنه يجوز أن يقال فى حالة الرفع والجر بالضم والكسر ، فيقال فى الرفع : "هذا البكُر بالضم ، وفى الجر" : "مررت بالبكِر" بالكسر[4] .

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : أجمعنا على أنه إنما جاز هذا فى المرفوع والمخفوض نحو "هذا البكر" ، "مررت بالبكر" ليزول اجتماع الساكنين

(١) الإنصاف ٧٠٩/٢ .

(٢) ونقل عن الجرمى والأخفش أنهما أجازاه كالكوفيين . انظر : حاشية الصبان ٢١٢/٤ .

(٣) انظر : الكتاب ١٧٣/٤ وشرح التصريح ٣٤١/٢-٣٤٢ .

(٤) انظر فى شروط هذه للغة : الجابردى ١٨٨/١ وحاشية الصبان ٢١٢/٤ .

فى حالة الوقف ، وأنهم اختاروا الضمة فى المرفوع والكسرة فى المخفوض[1] ؛ لأنها الحركة التى كانت للكلمة فى حالة الوصل ، فكانت أولى من غيرها ، كما قال الشاعر :

أنا ابن ماوية إذ جد النقر[2]

وكما قال الآخر :

أنا جرير كنيتى أبو عمر
أضرب بالسيف وسعد فى القصر
أجبنا وغيرة خلفِ الستر[3]

وقال الآخر :

أرتنىَ حجلا على ساقها فهش الفؤاد لذاك الحجِل
فقلت ولم أخف عن صاحبى ألا بأبى أصل تلك الرجِل[4]

وقال آخر :

علمنا إخواننا بنو عجِلْ شرب النبيذ واصطفافا بالرِّجِل[5]

---

(١) انظر : شرح الرضى على الشافية ٣٢١/٢ والإيضاح ٣٠٥/٢ وحاشية الصبان ٢١٠/٤.

(٢) بيت من الرجز ، لعبد الله بن ماوية أو لبعض السعديين أو لفدكى بن عبد الله أو فدكى بن أعبد المنقرى ، وقد ذكر الخلاف فى نسبته هذه الشيخ خالد الأزهرى فى التصريح ٢/ ٣٤١ وانظر : العينى ٥٥٩/٤ والكتاب ١٧٣/٤ وبلا نسبة فى الهمع ١٠٧/٢ ، ٢٠٨ .

(٣) هذا الشاهد بلا نسبة فى الكناش ٨٥٩/٢ .

(٤) من المتقارب ، ولم أعثر لهما على قائل وهذا الشاهد فى ابن يعيش ٧١/٩ والهمع ٢/ ٢٠٨ والمنصف ١٨/١ ؛ ١٦١ .

(٥) بيتان من الرجز ولم أعثر لهما على قائل ، وهذا الشاهد فى النوادر ٣٠ والعينى ٥٦٧/٤ وشرح الإيضاح ٢٦١ .

وإذا ثبت هذا فى المرفوع والمخفوض ، فكذلك أيضا فى المنصوب ؛ لأن الكاف فى قولك : "رأيت البكر فى حال النصب ساكنة ، كما هى ساكنة فى قولك: "هذا البكر ومررت بالبكر" فى حالة الرفع والخفض ، وإنما حركت الكاف فى المرفوع والمخفوض ليزول اجتماع الساكنين ، فكذلك ينبغى أيضا فى المنصوب ؛ ليزول اجتماع الساكنين ، كما أنهم اختاروا الضمة فى المرفوع والكسرة فى المخفوض ؛ لأنها الحركة التى كانت للكلمة فى حالة الوصل ، فكذلك يجب أيضا أن يختاروا الفتحة فى المنصوب ؛ لأنها الحركة التى كانت للكلمة فى حالة الوصل ، ولا فرق بينهما .

أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه لا يجوز ذلك ؛ لأن أول أحوال الكلمة التنكير ويجب فيها فى حال النصب أن يقال : (بكرا) [1] ، فلا يجوز أن يقال : تحرك العين ؛ إذ لا يلتقى فيه ساكنان كما يلتقى فى حال الرفع والجر ، ونحو "هذا بكر ، ومررت ببكر" ، فلما امتنع فى حال النصب تحريك العين فى حال التنكير دون حالة الرفع والجر تبعه حال التعريف ؛ لأن الألف واللام لا تلزم الكلمة فى جميع أحوالها ؛ فلذلك روعى الحكم الواجب فى حال التنكير . ففى هذه المسألة نجد الأنبارى يوافق الكوفيين ، فيقول : والذى أذهب إليه فى هذه المسألة ما ذهب إليه الكوفيون[2] .

فإذا ذهبنا إلى العكبرى فى هذه المسألة وجدناه لم يذكرها فى كتابه "التبيين" .

نخلص مما تقدم إلى أنه بالرغم من أن المتبادر إلى أذهان غالبية النحاة أن الأنبارى ألف كتابه (الإنصاف) تأييدا للبصريين ومفندا لآراء الكوفيين ؛ ومن

---

(١) يريد أن يوقف عليها بقلب التنوين ألفا بخلاف حالتى الجر والرفع . انظر : الكناش ٢/ ٨٥٧ .

(٢) الإنصاف ٢/٧٣٥ .

ثم لم يؤيد الكوفيين إلا فى سبع مسائل فقط من مجموع مسائل الإنصاف البالغ تعدادها مائة وإحدى وعشرين مسألة ؛ وأن أبا البقاء العكبرى قد ألف كتابه (التبيين) ردًا على الأنبارى ، وتأييدا لمذهب الكوفيين - فإنه بالبحث والتقصى واستقراء كتاب (التبيين) للعكبرى اتضح أنه متفق مع الأنبارى فى تأييد المذهب البصرى تأييدا مطلقا حيث لم يؤيد الكوفيين إلا فى مسألة واحدة من مسائل (التبيين) البالغ تعدادها خمسًا وثمانين مسألة ؛ مما يهدم الفكرة التى كانت قائمة فى أذهان النحاة المحدثين ، وينال من مصداقية هذا الاقتناع المنافى للواقع ؛ إذ يجدر بالباحثين والدارسين أن يعيدوا حساباتهم ويتعاملوا مع التراث العربى التليد بعين فاحصة ، وفكر ثاقب ، ونظرة صافية .

* *

الخاتمـــة

كشفت الدراسة عن أن أبا البقاء العكبرى ألف كتابه "التبيين" ردًا على الأنبارى فى كتابه "الإنصاف" ، وكما أن كتاب التبيين أصدق ما يمثل نزعة أبى البقاء النحوية ويبين موقفه من مسائل الخلاف ، فقد عرض لها وأبدى رأيه واضحا فى كل مسألة منها ، وقد ارتضى لنفسه الميل إلى مذهب البصريين ، آخذًا بأقوالهم، مؤيدًا لآرائهم ، واقفا إلى جانبهم ، فهو يعد نفسه أحيانا من جملتهم ؛ فيقول فى اشتقاق الاسم [1] : الاسم مشتق من السمو عندنا ، وقال الكوفيون : هو من الوسم .... ، ومعلوم أن الاسم مشتق من السمو عند البصريين ، ومَن أيد مذهبهم .

(١) التبيين المسألة رقم (٣) .

ويقول فى مسألة (التنازع فى العمل)[1] : إذا كان معك فعلان ... فأولاهما فى العمل الثانى ، وقال الكوفيون : أولاهما الأول . فالوجه عندنا نصب زيد ، وعندهم رفعه ثم يقول : لنا فى المسألة السماع والقياس .

وفى مسألة (إبراز الضمير فى اسم الفاعل والصفة المشبهة)[2] يقول المؤلف: ... لابد من (هى) عندنا ، وعندهم لا يلزم . ثم يقول : لنا فى المسألة طريقان ... إلى غير ذلك من المسائل التى صرح فيها بميله إلى البصريين وعد نفسه واحدا منهم[3] .

كما تعقب العكبرى شيوخ المدرسة الكوفية ، فرد على الفراء فى تسعة مواضع[4] ذكره فيها ، كما رد على الكسائى فى موضعين[5] ، ورد على ثعلب فى موضعين[6] .

ومذهب أبى البقاء العكبرى مذهب المتأخرين الذين يميلون إلى النزعة البصرية ، يتجلى ذلك فى ثلاثة أمور[7] :

أولاً : موقفه من مسائل الخلاف بين الفريقين .

ثانيًا : الأصول التى اعتمدها .

ثالثًا : المصطلحات التى يستعملها .

---

(١) التبيين المسألة رقم (٣٤) .
(٢) التبيين المسألة رقم (٣٥) .
(٣) التبيين انظر المسائل (٣٨ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٧٠) .
(٤) التبيين انظر المسائل (١٤ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٤٥ ، ٥٢ ، ٦٦ ، ٧٩) .
(٥) التبيين المسألتان رقم (٥٢ ، ٦٦) .
(٦) التبيين : المسألتان (٤٩ ، ٦٠) .
(٧) انظر : التبيين ص٩٧ .

اتفق الأنبارى والعكبرى فى الهجوم على الكوفيين ، فحكما فى مسائل الخلاف من وجهة النظر البصرية :

فالأنبارى فى مسائل الخلاف التى ذكرها فى كتابه "الإنصاف" وعددها مائة وإحدى وعشرون مسألة لم يؤيد الكوفيين إلا فى سبع مسائل فقط ؛ وذلك استجابة لنزعته البصرية فخطأ الكوفيين ورد عليهم ، ولم ينصفهم كما زعم .

والعكبرى لم يرجح مذهب الكوفيين فى مسائل الخلاف فى كتابه "التبيين" إلا فى مسألة واحدة .

ولعل هذا يكفى دلالة على ميله إلى جانب المذهب البصرى ، آخذا بأقوالهم مؤيدا لآرائهم واقفا إلى جانبهم ، فهو يعد نفسه أحيانا من جملتهم .

والله الموفق ،،،

فهرس المصادر والمراجع

١- الأزهية فى علم الحروف للهروى - تحقيق عبد المعين الملوحى - دمشق ١٤٠١هـ-١٩٨٢ .

٢- الأشباه والنظائر فى النحو للسيوطى ، طبع مطبعة المعارف حيدر آباد الدكن بالهند ١٢١٧هـ .

٣- إصلاح الخلل الواقع فى الجمل للزجاجى ، للبطليوسى ، تحقيق د/ حمزة النشرتى ، ط دار المريخ الرياض ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .

٤- الأصول لابن السراج ، تحقيق عبد الحسين الفتلى ، مؤسسة الرسالة ط١- ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م .

٥- الأمالى لابن الشجرى ، تحقيق الدكتور محمود الطناحى ، القاهرة مكتبة الخانجى .

٦- الإنصاف فى مسائل الخلاف للأنبارى ، تحقيق ودراسة دكتور : جودة مبروك ، مكتبة الخانجى بالقاهرة .

٧- أوضح المسالك لألفية ابن مالك . لابن هشام ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد بيروت (بدون تاريخ) .

٨- الإيضاح فى علل النحو ، للزجاجى ، تحقيق مازن المبارك القاهرة ١٩٥٩.

٩- بغية الوعاة فى طبقات اللغوين والنحاة ، للسيوطى - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

١٠- البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث لابن الأنبارى - تحقيق د. رمضان عبد التواب - دار الكتب ١٩٧٠ .

١١- تاج العروس للزبيدى - القاهرة ١٣٠٦هـ .

١٢- التبصرة والتذكرة لابن إسحاق الصيمرى - تحقيق الدكتور / فتحى أحمد مصطفى على الدين - دمشق دار الفكر ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

١٣- التبيين عن مذهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبرى- تحقيق ودراسة د. عبد الرحمن سليمان العثيمين - مكتبة العبيكان - الرياض - السعودية .

١٤- تذكرة النحاة لأبى حيان - تحقيق د / عفيفى عبد الرحمن - بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م .

١٥- التصريف الملوكى ، لابن جنى - صححه محمد سعيد بن مصطفى - دار المعارف للطباعة (بدون تاريخ) .

١٦- التوطئة لأبى على الشلوبين - دراسة وتحقيق يوسف أحمد المطوع ١٤٠٢ هـ ١٩٨١م .

١٧- الجامع الصغير فى النحو ، لابن هشام - تحقيق الدكتور أحمد محمود الهرميل - القاهرة - مكتبة الخانجى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

١٨- الجنى الدانى فى حروف المعانى للمرادى - تحقيق طه محسن . مؤسسة جامعة الموصل ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م .

١٩- حاشية الصبان على شرح الأشمونى - القاهرة (بدون تاريخ) .

٢٠- خزانة الأدب ولب لسان العرب لعبد القاهر البغدادى بولاق ١٢٩٩م .

٢١- الخصائص لابن جنى - تحقيق محمد على النجار - القاهرة ١٩٥٢م .

٢٢- الدرر اللوامع فى همع الهوامع ، للشنقيطى - القاهرة ١٣٢٨هـ .

٢٣- ديوان الأحوص - جمع وتحقيق عادل سليمان - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٠م .

٢٤- ديوان جرير - تحقيق نعمان أمين - القاهرة دار المعارف ط٣ - (بدون تاريخ) .

٢٥- ديوان الفرزدق - دار صادر - بيروت ١٣٥٤هـ .

٢٦- رصف المبانى فى شرح حروف المعانى ، للمالقى - تحقيق أحمد محمد الخراط - مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٥م ١٩٨٥م .

٢٧- سر صناعة الإعراب - لابن جنى - دراسة وتحقيق د. حسن هنداوى - بيروت دار الفكر ، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

٢٨- شرح أبيات سيبويه للسيرافى دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت ١٩٧٩م .

٢٩- شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك - مصطفى عيسى البابى الحلبى بالقاهرة (بلا تاريخ) .

٣٠- شرح التصريح على التوضيح للشيخ خالد الأزهرى - المطبعة الأزهرية بالقاهرة ١٣٢٠هـ .

٣١- شرح الجامى على الكافية (الفوائد الضيائية على الكافية) لعبد الرحمن الجامى ، تحقيق الدكتور أسامة طه - بغداد ١٩٨٣م .

٣٢- شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ، تحقيق الدكتور صاحب أبو جناح ، العراق (بدون تاريخ) .

٣٣- شرح ديوان المتنبى المنسوب إلى العكبرى .

٣٤- شرح شواهد المغنى - مطبعة محمد مصطفى ، القاهرة ١٣٣٢هـ .

٣٥- الشعر والشعراء لابن قتيبة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦م .

٣٦- القاموس المحيط للفيروزآبادى - القاهرة ١٩١٣م .

٣٧- قطر الندى وبل الصدى ، لابن هشام - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - القاهرة (بدون تاريخ) .

٣٨- الكامل فى اللغة والأدب ، للمبرد - وقف على طبعه وشرح ألفاظه الشيخ إبراهيم الدلجمونى الأزهرى - المطبعة الأزهرية - مصر (بدون تاريخ) .

٣٩- الكتاب لسيبويه ، بولاق ١٩٢٠م - تحقيق عبد السلام هارون - مكتبة الخانجى القاهرة ١٩٨٨م .

٤٠- لسان العرب لابن منظور - بولاق ١٣٠٠هـ - ١٣٠٧هـ طبعة بيروت (بدون تاريخ) .

٤١- المزهر فى علوم اللغة وأنواعها للسيوطى - تحقيق . محمد أبو الفضل إبراهيم ، أحمد جاد المولى ، وعلى محمد البجاوي - بيروت (بدون تاريخ).

٤٢- المطالع السعيدة - للأدفوى - القاهرة (بدون تاريخ) .

٤٣- معجم البلدان ، لياقوت الحموى ، دار صادر بيروت (بدون تاريخ) .

٤٤- المغنى فى تصريف الأفعال - للدكتور محمد عبد الخالق عضيمة - دار الحديث ١٣٨٢هـ القاهرة ١٣٢٣هـ .

٤٥- المفصل فى علوم العربية للزمخشرى - القاهرة ١٣٢٣هـ .

٤٦- المقتصد فى شرح الإيضاح - لعبد القاهر الجرجانى - تحقيق الدكتور كاظم بحر المرجان سلسلة كتب التراث ١٩٩٢م .

٤٧- المقتضب للمبرد تحقيق الدكتور . محمد عبد الخالق عضيمة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م .

٤٨- الممتع فى التصريف لابن عصفور - تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة بيروت ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .

٤٩- المنصف لابن جنى تحقيق إبراهيم مصطفى ، وعبد الله أمين ، القاهرة ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م .

٥٠- همع الهوامع ، للسيوطى ، تحقيق الدكتور / عبد العال سالم ، وطبعة البحوث العلمية الكويت .

* * *

ملاحظات نقدية حول كتابات برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط

د/عبد الرحمن أحمد سالم (*)

قد لا نبالغ إذا قلنا إن برنارد لويس **Bernard Lewis** من أوسع المستشرقين شهرة فى التاريخ الحديث. ولعل شهرته ترجع إلى سببين أساسيين: أما أولهما فيتمثل فى إنتاجه الغزير المتعدد الجوانب فى التاريخ العربي والإسلامى. وأما الثانى فيتمثل فى آرائه التى ينال معظمها القبول والتأييد فى الغرب، ولكنها قد تجد الرفض والاستنكار فى العالمين العربي والإسلامى. ومن أبرز صور هذا الاستنكار ما قام به الكاتب الفلسطيني الأصل الدكتور إدوارد سعيد فى دراسة له بالإنجليزية عنوانها: الاستشراق **Orientalism**، نشرها فى عام ١٩٧٨م (١)، وكان لها صدى كبير فى الغرب والشرق على السواء.

فقد أفرد الدكتور سعيد فى دراسته هذه بضع صفحات من النقد اللاذع لآراء برنارد لويس. وأهم ما يأخذه على هذه الآراء ما تنطوى عليه من تحامل واضح على العرب والمسلمين ومن اتهام للإسلام بأنه دين جامد غير عقلانى، كما أنه معاد للسامية؛ ومن ثم فهو عنصرى. ويرى إدوارد سعيد أن برنارد لويس يقدم مثل هذه الآراء بأسلوب يتسم بالمكر والدهاء، كما يرى أن خطورة هذه الآراء تكمن فى أن الغربيين ينظرون إلى لويس على أنه حجة فى تخصصه، وهذا ينعكس على ما يصدر عنه من آراء (٢).

وقبل أن نتناول بالتحليل والنقد أهم ما تتضمنه كتابات برنارد لويس فى تاريخ العرب الوسيط من آراء واتجاهات نبدأ بالتعريف به تعريفا موجزا.

ولد برنارد لويس فى لندن سنة ١٩١٦م وتدرج بها فى مراحل التعليم المختلفة حتى حصل على الدرجة الجامعية الأولى من جامعة لندن سنة ١٩٣٦، ثم سافر إلى باريس وحصل من جامعتها على دبلوم الدراسات السامية سنة ١٩٣٧، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة

(*) أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة.

لندن سنة ١٩٣٩، ومارس التدريس فى مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بها حتى عين أستاذا لتاريخ الشرق الأدنى والأوسط فى نفس المدرسة من سنة ١٩٤٩ إلى سنة ١٩٧٤. ثم رحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية وقام بالتدريس فى جامعة برنستون Princeton من سنة ١٩٧٤ حتى سنة ١٩٨٦ (٣). وما زال حتى الآن –وهو فى التسعين من عمره– يضطلع بدوره العلمى بهمة ونشاط ويصدر الكتب والأبحاث، ويلتمس بعض الساسة والزعماء فى الغرب والشرق رأيه فى بعض القضايا المتصلة بالعرب والإسلام.

وقد ارتبط اسمه فى السنوات الأخيرة بالإدارة الأمريكية وبمن يُعْرَفون بالتحديد باسم "المحافظون الجدد"، بل يعدُّه البعضُ "المرشدَ العام" لهؤلاء المحافظين؛ وهذا ما فعله –على سبيل المثال– المستعرب البريطاني أوليفر مايلز Oliver Miles سفير بريطانيا السابق فى ليبيا حين ألقى محاضرة فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة تحمل عنوان: "برنارد لويس: المرشد العام للمحافظين الجدد"، وذلك مساء الخامس عشر من مارس سنة ٢٠٠٥.

من أهم ما تميز به برنارد لويس –كما أشرنا فى صدر هذا البحث– غزارة إنتاجه العلمى الذى بدأ فى الظهور فى أربعينيات القرن الماضى ولم يتوقف حتى الآن (فى مطالع القرن الحادى والعشرين). ويمكننا تقسيم هذا الإنتاج موضوعيا إلى ثلاثة أقسام أساسية: أولها يتناول التاريخ العربى والإسلامى الوسيط وما يتصل به من الحضارة العربية الإسلامية. والثانى يتناول تاريخ الدولة العثمانية ونظمها وحضارتها منذ قيامها حتى سقوطها (٤). والثالث يتناول تاريخ العرب والمسلمين بصفة عامة فى العصر الحديث، وخاصة فى منطقة الشرق الأوسط (٥).

ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن مجال اهتمامنا فى هذا البحث هو القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة؛ وهو التاريخ العربى الوسيط وما يرتبط به من جوانب حضارية مختلفة.

أهم إسهامات لويس فى بحوث التاريخ العربي الوسيط:

يمكننا القول باطمئنان إن قضايا التاريخ العربى الوسيط بمجالاته المتعددة استحوذت على النصيب الأكبر من الجهود العلمية لبرنارد لويس. ومن أبرز مؤلفاته فى هذا الميدان كتاب "أصول الإسماعيلية: The Origins of Isma'ilism"، الذى ظهرت طبعته الأولى فى سنة ١٩٤٠م؛ وهو من أهم المراجع فى تاريخ وعقائد فرقة الشيعة الإسماعيلية التى تُعَدُّ من أكثر فرق الشيعة تشعبا وتعقيدا. وله فى المجال نفسه كتاب "الحشاشون: The Assassins"، الذى يوجه عناية خاصة لإحدى الفرق الإسماعيلية الممعنة فى التطرف والغموض، وهى فرقة الحشاشين أو الفدائيين. ومن مؤلفاته البارزة أيضا كتاب "العرب فى التاريخ: The Arabs

" in History "، وهو دراسة شاملة مركزة لتاريخ العرب وحضارتهم على مر العصور، ولكن تاريخهم الوسيط كان له الحظ الأوفى فى هذه الدراسة. وله أيضا كتاب "الإسلام فى التاريخ: Islam in History "، وهو يضم مجموعة من الأبحاث تتناول عددا من قضايا التاريخ الإسلامى فى عصور مختلفة، ويتصل الكثير منها بالفترة موضوع الدراسة. ومن الكتب الجديرة بالذكر هنا كتاب "مختصر تاريخ الشرق الأوسط فى ألفى عام: The Middle East : A Brief History of the Last 2000 Years"، وهو يتناول باختصار تاريخ الشرق الأوسط منذ ظهور المسيحية حتى العصر الحاضر، ولكن المؤلف يركز تركيزا واضحا على قضايا التاريخ العربى الوسيط. أما كتابه "الإسلام منذ عصر النبى محمد حتى الاستيلاء على القسطنطينية: Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople فهو يحتوى على نصوص تاريخية باللغة الأهمية مأخوذة من المصادر العربية والفارسية والتركية التى تتناول تاريخ هذه الفترة، وقد قام لويس بترجمتها إلى الإنجليزية.

هذا؛ وقد اهتم لويس بتاريخ العلاقات المبكرة بين المسلمين والغرب الأوروبي وبتطور هذه العلاقات. ومن أهم كتبه فى هذا الجانب "الإسلام والغرب: Islam and the West "، و"صراع الثقافات: Cultures in Conflict ". ومن أحدث كتبه التى تتناول أطرافا من هذه القضية كتاب "أزمة الإسلام: The Crisis of Islam "، الذى نُشِر بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وفيه يشخص المؤلف –من وجهة نظره– أزمة العلاقة بين الإسلام والغرب فى القديم والحديث.

بقى أن نشير إلى جانب آخر من الجوانب المتصلة بالتاريخ العربي الوسيط، وهو جانب النظام السياسى والفكر السياسي فى الإسلام. وقد أسهم فيه لويس بجهد واضح. ويبرز فى هذا المجال كتابه حول "الخطاب السياسي فى الإسلام: The Political Language of Islam, يضاف إلى ذلك كله ما قام به لويس من الإشراف –أو الاشتراك فى الإشراف– على عدد من الموسوعات والكتب المتصلة بتاريخ العرب والإسلام، وخاصة فى العصر الوسيط؛ ومن أبرزها دائرة المعارف الإسلامية فى طبعتها الجديدة: Encyclopedia of Islam : new edition ، وتاريخ الإسلام الذى أخرجته جامعة كمبردج: Cambridge History of Islam ، وعالم الإسلام The World of Islam، ومؤرخو الشرق الأوسط: Historians of the Middle East. وقد أسهم لويس ببعض المقالات أو المداخل فى هذه الكتب والموسوعات.

المنهج المتبع فى هذه الدراسة:

أولا: التركيز على القضايا الكبرى التى تتردد فى مجمل كتابات برنارد لويس فى تاريخ العرب الوسيط دون الدخول فى التفصيلات التى ليست لها دلالات أساسية ولا يتسع لها بحث كهذا.

ثانيا: الحكم على آراء لويس بمعيار موضوعى بعيد عن الهوى والتعصب. ومن ثم فليس من المقبول فى ضوء هذا المنهج تجاهل ما قد تنطوى عليه بعض آرائه من جوانب إيجابية تستحق التسجيل والتنويه.

ثالثا: محاولة المقارنة –ما أمكن– بين آراء لويس واتجاهاته فى الموضوعات ذات الأهمية الخاصة التى يناقشها فى كتاباته المختلفة لمعرفة مدى التطور الذى يمكن أن يكون قد طرأ على هذه الآراء، أو بعضها، وملابسات ذلك.

رابعا: الاعتماد فى مناقشة القضايا الخلافية على البراهين التاريخية والمنطقية، وتجنب الأساليب الجدلية أو التفسيرات القائمة على نظرية المؤامرة.

وسوف نخصص الصفحات التالية لمعالجة نقطتين أساسيتين: أما أولاهما فتتصل بأهم ما قدمه لويس من آراء واجتهادات جديرة بالاعتبار والتسجيل فيما يتعلق بتاريخ العرب الوسيط. وأما النقطة الثانية فتدور حول القضايا الجديرة بالمناقشة واختلاف وجهات النظر.

أولا: أهم ما قدمه لويس من آراء أو اجتهادات جديرة بالاعتبار والتنويه:

١– يرى لويس أن عددا من المستشرقين الذين تناولوا التاريخ العربي الوسيط تلونت كتاباتهم عن العرب والإسلام بالظروف السياسية التى نشأوا فيها، ومن ثم لم تكن كتابتهم خالصة لوجه الحقيقة، بل قصدوا بها خدمة أغراض سياسية معينة. ومن الأمثلة التى يقدمها لويس فى هذا الصدد المؤرخ الروسي الماركسي بيليف (E.A. Belyaev) الذى شنّ حملة شعواء على الإسلام والقرآن والخلفاء الأوائل، ورأى أن النظام الإسلامي فى الصدر الأول كانت غايته أن يتيح للأقلية من أصحاب الثروة فرصة قهر الأغلبية الكادحة. ويعتقد لويس أن الهدف من وراء هذا القول كان تشويه صورة الإسلام فى عيون مسلمى الاتحاد السوفيتي الذين خضعوا لنير الحكم الشيوعى، وذلك حتى يفقدوا الثقة بماضيهم ويتنكروا له، فتموت فى داخلهم روح المعارضة لهذا الحكم [٦]. وقد سلك الفرنسيون فى الشمال الإفريقى –فى رأي لويس– مسلكا شبيها بهذا حين حاولوا إثارة العداء بين العرب والبربر بتصوير العرب على أنهم

غزاة مخربون. وقد استغلوا فى هذا الصدد ما قاله ابن خلدون عن العرب فى مقدمته استغلالا خبيثا(٧). وهنا يستشهد برنارد لويس بما قاله عالم الفلسفة المصري المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه (القومية العربية، القاهرة، ١٩٦٠، ص٩٨) من أن الدافع الوحيد وراء قبول المستشرقين لابن خلدون هو هجومه على العروبة (٨). وهكذا كان الدافع وراء نشر هذه المزاعم إقناع البربر فى الشمال الإفريقي بأن مجيئ الفرنسيين كان إنقاذا لهم من عسف العرب(٩). ويرى لويس أن بعض مؤرخى العصر الاستعمارى من الانجليز والهولنديين ساروا على نفس النهج (١٠)؛ أي جعلوا غايتهم تشويه صورة التاريخ العربي والإسلامي لخدمة السياسات الاستعمارية لأوطانهم.

٢- يناقش لويس قضية "التسامح" فى التاريخ العربى الوسيط مناقشة بها قدر ملحوظ من الإنصاف والتوازن. وهو من خلال عرضه لهذه القضية يقدم عددا من الحقائق التاريخية التى توضح أن التسامح كان السمة الغالبة على تاريخ العرب فى تلك الفترة. ومن بين هذه الحقائق ضمان حرية العقيدة للشعوب التى خضعت للحكم العربي. فلم يُعْرَف عن العرب أنهم أرغموا أحدا على اعتناق الإسلام، ومن الخطأ الزعم بأن الإسلام انتشر عن طريق الفتوحات (١١). ثم إن الأقليات أو أصحاب الآراء غير المقبولة فى الدولة الإسلامية لم يتعرضوا للاضطهاد إلا فى حالات نادرة. ولا مجال للمقارنة -كما يذكر لويس- بين موقف الدولة الإسلامية تجاه الأقليات وموقف أوروبا فى العصور الوسطى حيث كانت الأقليات فيها تتعرض للمذابح الجماعية والإحراق والطرد بل إن هذا المسلك كان يطبق فى أوروبا أحيانا ضد المخالفين فى المذهب بين أتباع المسيحية. ويستنتج لويس أن الاضطهاد فى أرض الإسلام كان يمثل الاستثناء، أما فى العالم المسيحي فقد كان فى الغالب يمثل القاعدة (١٢).

ومن بين الحقائق التاريخية التى يشير إليها لويس فى هذا السياق أن أوضاع المسيحيين واليهود فى الشام ومصر بعد سيطرة الحكم العربي أصبحت أفضل مما كانت عليه فى عهد الحكم البيزنطي الذى سبقه. ويتضح ذلك فى الأعباء المالية التى أصبحت أخف وطأة، كما يتضح فى غيرها من الأمور. فليس من المستغرب أن نجد بعض المسيحين فى الشام ومصر يفضلون الحكم العربي الإسلامي على الحكم البيزنطي المسيحي (١٣).

حقيقة أخرى تتعلق بوضع الديانتين المسيحية واليهودية فى الأندلس فى ظل الحكم العربى الإسلامى الذى استمر زهاء ثمانية قرون؛ فقد عاشت هاتان الديانتان جنبا إلى جنب مع

الإسلام، بل يمكن القول إنهما تمتعتا بقدر من الازدهار [١٤]. ومن الجدير بالذكر هنا أن اليهود نعموا فى ظل الحكم الإسلامى فى الأندلس بمعاملة لم ينعموا بها فى ظل الحكم المسيحى [١٥].

٣- ومما يقدمه لويس من اجتهادات جديرة بالاعتبار أن مصدر الإبهار الحقيقي فى منجزات الدولة العربية لا يكمن فى فتوحاتها العسكرية -رغم ضخامتها- بل فى قدرتها على تعريب أهل البلاد المفتوحة لغويا ودينيا وثقافيا. فقبل حلول القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) أصبحت اللغة العربية هي وسيلة التعامل الأساسية فى الحياة اليومية، كما أصبحت الأداة التى لا غنى عنها للثقافة وحلت محل اللغات القديمة كالقبطية والآرامية واليونانية واللاتينية. وحيث انتشرت اللغة العربية انعدمت التفرقة بين الفاتح العربى والمستعرب أو تضاءلت أهميتها، وأصبح كل الذين تكلموا العربية واعتنقوا الإسلام منتمين إلى مجتمع واحد [١٦]. ويلاحظ لويس أن فترة السيادة العربية -عسكريا وسياسيا- كانت شديدة القصر، ثم اضطر العرب بعدها إلى التخلي عن زعامتهم فى هذا المضمار لشعوب آخرى، ولكن لغتهم وعقيدتهم وقوانينهم لم تتخلَّ عن مكان الصدارة [١٧].

٤- يحدثنا لويس عن تميز منهج الكتابة التاريخية عند العرب فى العصر الوسيط إذا ما قورن بنظيره فى العالمين اللاتينى والإغريقى فى نفس الفترة. وهو يفسِّر هذا التميز فى ضوء ما أدركه العلماء المسلمون منذ وقت مبكر من خطورة عدم التحقق من صحة الأسانيد التى تعتمد عليها رواية الحديث النبوى، لأن التساهل فى ذلك قد يؤدى إلى فساد العقيدة ذاتها. ومن ثمَّ طوَّر العلماء منهجا دقيقا لرواية الحديث يقوم على التوثق الكامل من سلامة السند المتمثل فى سلسلة الرواة ويهتم كذلك بدراسة المتن ذاته فى صوره المختلفة التى يروى بها. وقد تأثرت كتابة التاريخ العربي بهذا المنهج فجاءت أكثر ثراء وانضباطا وأوسع مجالا من نظيرتها فى العالم اللاتيني. فإذا نظرنا إلى كتابة التاريخ فى العالم الإغريقي -وقد كانت أكثر تقدما وإحكاما منها فى العالم اللاتيني حينذاك- فإننا نلاحظ أنها - بالرغم من ذلك- لم تتمتع بالقدرة على منافسة الكتابة التاريخية العربية "من حيث الكم والتنوع والعمق التحليلى" [١٨].

٥- ومن بين اجتهادات لويس التى تستحق التسجيل هنا ما يتصل بنظرته إلى طبيعة الخلاف بين السنة والشيعة فى الإسلام. فهو يرى -بحق- أن هذا الخلاف ينحصر فى قضايا لا تمس جوهر العقيدة الإسلامية لأنه متعلق فى نشأته الأولى بمسألة الخلافة، أي بمن الأحق بخلافة الرسول صلي الله عليه وسلم فى إدارة شئون الدولة الإسلامية [١٩]. ومن هنا يعتقد لويس أن ما يذهب إليه بعض المستشرقين من مقارنة الخلاف بين السنة والشيعة فى الإسلام بالخلاف بين

البروتستانت والكاثوليك فى المسيحية لا يعتمد على أساس تاريخى صحيح إلا إذا كان مقصودهم من هذه المقارنة هو مجرد الإشارة إلى وجود خط فاصل بين معسكرين دينيين كبيرين. وتبدو غرابة هذه المقارنة –فى نظر لويس– من صعوبة الإجابة عن هذا السؤال: إذا صح أن السنة والشيعة يمثلون البروتستانت والكاثوليك فأي الفريقين يمثل البروتستانت وأيهما يمثل الكاثوليك ؟ (٢٠) بل يذهب لويس إلى أبعد من ذلك حين يذكر أن الخلاف بين السنة والشيعة قد لا يصل إلى عمق الخلاف بين الكنائس البروتستانية المختلفة فى العالم المسيحى(٢١).

على أن بعض الباحثين الغربيين فى القرن التاسع عشر قدموا تفسيرا آخر للخلاف بين السنة والشيعة حين جعلوه خلافا عرقيا بين الآريين الفرس (وهم الشيعة)، والساميين العرب (وهم السنّة). وقد كانوا فى تفسيرهم هذا واقعين تحت تأثير النظريات العرْقية racial theories التى سادت أوروبا فى تلك الفترة. ولكن هذا التفسير فى رأى لويس تعوزه الدقة؛ ذلك أن التشيع ظل عدة قرون بعد ظهوره من غير أن تكون له صبغة إقليمية أو عرْقية. والجدير بالملاحظة أن العرب هم الذين جلبوا التشيع إلى إيران كما جلبوا الإسلام ذاته. والواضح أن معظم المسلمين الفرس كانوا فى البداية من أهل السنة المخلصين لمذهبهم، ولم يصبح التشيع مذهبا رسميا فى إيران إلا فى القرن السادس عشر الميلادى (العاشر الهجرى)، فكان من أهم النتائج التى ترتبت على ذلك بالضرورة حدوث تداخل بين المذهب الشيعى والانتماء العرقى على المستوى الثقافى والسياسى (٢٢).

فخلاصة ما تقدم فى هذه القضية أن الخلاف بين السنة والشيعة فى رأي لويس ليس خلافا فى أصول العقيدة بل فى مسائل سياسية فرعية، وأن التفسيرات التى تربط هذا الخلاف بشئون العقيدة تفسيرات خاطئة، مثلها مثل التفسيرات التى تقوم على أساس النظريات العرقية.

٦– يراجع لويس عددا من المسائل التاريخية التى ثار حولها الجدل أو أصبحت عند البعض نوعا من المُسَلّمات التى لا تقبل اختلاف وجهات النظر؛ ويقدّم بشأنها تفسيرات أو اجتهادات لا يسوغ تجاهلها. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما يأتي:

أ–رواية إحراق المسلمين لمكتبة الإسكندرية: وهي رواية ذائعة مشهورة أوردها بعض المصادر العربية المتأخرة واختلفت آراء المؤرخين المحدثين حول مدى وثاقتها. وملخّصها أن عمرو بن العاص بعد فتحه لمدينة الإسكندرية كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب يستأذنه ما الذى يصنع فى الكتب العديدة المحفوظة فى مكتبتها، فكتب إليه عمر يقول: "وأما الكتب التى

ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففى كتاب الله عن غِنيّ؛ وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها، فتقدَّمْ بإعدامها". وبناء علي ذلك " شرع عمر بن العاص فى تفرقتها على حمامات الإسكندرية وأحرقها فى مواقدها" (٢٣). ولا مجال هنا لمناقشة رأي المؤيدين لصحة هذه الرواية (٢٤) ورأى المعارضين لها، ولكننا نذكر –باختصار شديد– أن الاتجاه الأغلب فى الدراسات التاريخية الحديثة –شرقية وغربية– هو رفض هذه الرواية. ويقف على رأس من يرفضونها من المؤرخين الغربيين المتخصصين المستشرق الإنجليزي ألفريد بتلر الذى خصص لهذا الموضوع فصلا كاملا فى كتابه: فتح العرب لمصر، وقدم من البراهين التاريخية الدامغة ما يثبت بطلان هذه الرواية. وأهم هذه البراهين أن مكتبة الإسكندرية لم يكن لها وجود على الإطلاق عند الفتح العربي؛ فقد تم إحراقها قبله بوقت غير قصير. ثم إن أهم مؤرخ قبطى معاصر لأحداث الفتح العربي لمصر –وهو يوحنا النقيوسي– تجاهل هذه الرواية تماما فى تاريخه (٢٥).

يقف برنارد لويس فى صف من يرفضون قبول رواية إحـراق العرب لمكتبة الإسكندرية (٢٦). وهو لا يكتفى بذلك، وإلا لما كان هناك جديد فى موقفه، ولكنه يحاول تقديم تفسير مقنع للظروف التى أدت إلى ظهورها. فمما يلفت النظر فى هذه الرواية أنها نبتت فى أرض إسلامية؛ لأنها لو كانت ذات منبت خارجى لأمكن تفسير ذلك بالرغبة فى تشويه صورة الإسلام. ولكن ظهورها فى بيئة إسلامية جعل لويس يحاول تفسيرها فى ضوء الظروف السياسية والفكرية التى كانت سائدة فى مصر بعد سقوط الخلافة الفاطمية. فقد ترك الفاطميون مكتباتهم وكتبهم التى دافعوا فيها عن فكرهم الشيعى الإسماعيلى وحاولوا نشره. وعندما استعاد المذهب السنى سيطرته على مصر فى العصر الأيوبى كان الشغل الشاغل للمدافعين عنه هو محو ما يشتمل على تراث الفكر الإسماعيلى من كتب ومكتبات. وحتى يمكن تبرير هذا التصرف الذى يبدو غير مقبول من الوجهة الحضارية كان لابد من اختلاق رواية تتضمن سابقة له فى سيرة عمر بن الخطاب. ولاحاجة بنا إلى تأكيد أن تصرفات عمر ينظر إليها المسلمون على أنها نماذج تُحتذَى. وحين يقدم لويس هذا التفسير فإنه لا يأخذه مأخذ القطع بل مأخذ الاحتمال (٢٧). ولكنه –على كل حال– تفسير جدير بالنظر والاعتبار.

ب – تفسير قيام الخلافة العباسية على أنه انتصار للفرس على العرب: وهذا تفسير شاع شيوعا كبيرا بين الباحثين فى التاريخ العربي الوسيط –من المستشرقين وممن نهجوا نهجهم– حتى صار فى حكم "المسلّمات". فقد نظر هؤلاء إلى سقوط الخلافة الأموية على أنه نهاية لما سموه "المملكة العربية"، كما عدوا قيام الخلافة العباسية بعثا جديدا للامبراطورية الفارسية التى

لبست عباءة الإسلام [٢٨]. وخلفية هذا الرأى تكمن فى النظريات العرقية التى سبقت الإشارة إليها، فالصراع بين الأمويين والعباسيين –فى ضوء ذلك– هو صراع بين السامية المتمثلة فى الأمويين العرب، والآريّة المتمثلة فى أنصار العباسيين من الفرس. ولكن لويس يرفض هذا التفسير ويرى –بحق– أن قيام الخلافة العباسية لم يمثل زوالا للحكم العربى على الإطلاق، بل مثّل بالأحرى مشاركةً لعناصر غير عربية –وخاصة من الفرس– فى شئون الحكم والقيادة والإدارة. على أن ذلك –فى رأى لويس– لم يكن على حساب السيادة العربية بأى حال؛ فكثير من القادة والوزراء والإداريين ورجال البلاط كانوا عربا عند قيام الخلافة العباسية، كما كانت اللغة العربية هى اللغة الرسمية للدولة، وكانت للخلفاء الكلمة العليا. ولم تكن حركة أبى مسلم المناصرة للثورة الهاشمية (العباسية) فى خراسان موجهة ضد السيادة العربية بل ضد الحكم الأموى وسيطرة أهل الشام على مقاليد الأمور. ولم يفقد العرب السلطة الحقيقية إلا بعد قيام الخلافة العباسية بوقت طويل. والمؤكد أن دور العناصر التركية فى ذلك كان أبرز كثيرا من دور العناصر الفارسية [٢٩].

ج– تفسير الصراع بين الأمين والمأمون على أنه صراع بين العرب والفرس: وهذا التفسير الذى يشيع بين الكثيرين ينطلق من نفس الرؤية التى ينطلق منها القائلون بأن قيام الخلافة العباسية كان انتصاراً للفرس على العرب. فؤلاء يرون –بالمثل– أن الحرب التى اشتعلت بين الأمين وأخيه المأمون حول الخلافة كانت تعبيرا عن الصراع القومى أو العِرْقى بين العرب والفرس أو بين الساميين والآريين. وكانت جبهة الأمين فى العراق تمثل الجبهة العربية، وجبهة المأمون فى خراسان تمثل الجبهة الفارسية. وكان انتصار المأمون على أخيه الأمين –من هذا المنظور– انتصارا للفرس على العرب أو للآريين على الساميين.

لا يتفق لويس مع هذا التفسير؛ وهو –من جانبه– يفسر ذلك الصراع على أنه امتداد للصراع الإقليمى– لا القومى أو العِرْقى– بين العراق وإيران. وبالرغم من أنه انتهى –كما هو معروف– بانتصار الجبهة الشرقية الإيرانية فإن ذلك لم يكن انتصارا للفرس على العرب؛ فسرعان ما ترك المأمون مرو عاصمة خراسان عائدا إلى بغداد ليمارس منها الحكم كما كان يفعل أسلافه العباسيون [٣٠].

٧– وفى نهاية استعراضنا لأهم ما يستحق التنويه من آراء لويس واجتهاداته بقى أن نقدم له رأيا قد يكون ألصق بالحضارة العربية منه بالتاريخ بمفهومه الضيق؛ وهو يدور حول الخصائص المتميزة التى تتمتع بها اللغة العربية بوصفها الوعاء الذى استوعب –بكفاءة واقتدار–

حضارة العرب وتراثهم فى العصر الوسيط. ويقدم لويس فى هذا السياق عددا من التهم التى تعرضت لها اللغة العربية على يد بعض المستشرقين، وخاصة من بين الذين مارسوا الترجمة منها إلى اللغات الأوروبية. وعلى رأس هذه التهم وصفها بأنها لغة غامضة، غير دقيقة، فضلا عن أنها طنانة، خطابية النزعة، ميالة إلى الإطناب.

يرى لويس أن اللغة العربية الكلاسيكية بريئة تماما من هذه التهم. وهو يعتقد أن الجهل باللغة العربية من بين الأسباب المحتملة وراء اتهامها بذلك؛ فهذه اللغة -فى رأيه- تتسم بالدقة والانضباط والقدرة التامة على توصيل كافة الأفكار بوضوح مدهش. أما نصيحته لهؤلاء الذين يجدون صعوبة فى فهم بعض نصوصها فهى ألا يسرعوا بإلقاء اللوم على اللغة؛ فلعل ذلك راجع إلى عدم إلمامهم الكامل بها، لا إلى عجز النص العربى عن الإفصاح عن نفسه [٣١].

والحق أن هذا رأى له وزنه لأنه صادر من مستشرق تعامل طويلا مع اللغة العربية وسَبَر غَوْرَها، ولم يقتصر فى تعامله معها على المجال التاريخى بل تعداه إلى المجالات الأدبية واللغوية والفقهية والكلامية وغيرها، فاكتسبت شهادته بذلك قيمة خاصة.

وبهذا نصل إلى ختام مناقشتنا للنقطة الأولى المتصلة بأهم ما نراه جديرا بالتنويه والاعتبار من آراء لويس واجتهاداته. ونأتى الآن إلى مناقشة النقطة الثانية:

ثانيا: أهم القضايا الخلافية:

هناك عدد من الاجتهادات أو الآراء التى تبناها برنارد لويس ودافع عنها فى كتاباته المختلفة التى تناول فيها تاريخ العرب الوسيط، ولكننا نجد لدينا من الأسباب القوية ما يجعلنا نختلف معه فيها ونتبنى وجهات نظر أخرى.

وسنحاول ما استطعنا أن نتجنب مناقشة الآراء المتصلة بمسائل فرعية لا يعنى الخلاف حولها شيئا كثيرا، وسنوجه اهتمامنا الأساسى إلى مناقشة القضايا الكبرى التى برزت بروزا واضحا فى العديد من أعمال لويس، وهى التى نعتقد أن اضطراب الرأى فيها قد يؤدى إلى تشويه حقائق التاريخ.

وتنقسم هذه الاجتهادات أو القضايا الخلافية إلى قسمين: أولهما يتصل بما يمكن أن نطلق عليه شئون العرب وسياساتهم الخارجية فى تاريخهم الوسيط، والثانى يتصل بالشئون والسياسات الداخلية.

نبدأ الآن فى تناول القسم الأول الذى يدور أساسا حول علاقة العرب بالعدو الخارجى. وسوف نناقش فيه رأى لويس فى القضايا التالية:

١- دوافع الحروب الإسلامية فى الصدر الأول.

٢- قضية الجهاد وما يتصل بها.

٣- الحروب الصليبية وما أعقبها من مواجهات

٤- هجرة المسلمين من أراضيهم إذا احتلها العدو

وفيما يلى نناقش هذه القضايا بالترتيب الذى ذكرناه:

١- تفسير لويس لدوافع الحروب الإسلامية فى عصر النبوة والخلافة الراشدة:

يرى لويس أن الرسول بعد أن نجح فى الإطاحة بالنظام الوثنى فى مكة ودانت له شبه الجزيرة العربية كان عليه أن يقدم تبريرا لما حدث، شأنه فى ذلك شأن كل الثوار الناجحين الذين يحرصون على أن يشرحوا لشعوبهم سبب تخلصهم من النظام السابق واستيلائهم على السلطة، مدفوعين إلى ذلك بحرصهم على ألا يعطوا الآخرين ذريعة لأن يسلكوا مسلكهم ويثوروا عليهم. ويذكر لويس أن الرسول وجد هذا التبرير فى الوحى الإلهى الذى أمره بحرب أعدائه. أما خلفاؤه الذين نهضوا بعبء الفتوحات خارج شبه الجزيرة فقد كان الدافع وراء حروبهم هو إحلال الإسلام محل الكفر(٣٢). ويضيف لويس فى سياق آخر أن هناك رأيا مقبولا على نطاق واسع بين الباحثين وهو أن الكثافة السكانية فى شبه الجزيرة العربية التى كانت تعانى من الجفاف مثّلت أحد الدوافع القوية وراء تلك الحروب وما ترتب عليها من فتوحات (٣٣).

نبدأ بمناقشة النقطة الأولى باختصار وهى دوافع الحروب الإسلامية فى عصر النبوة. ونحن لا ننكر أن الله سبحانه وتعالى أذن للرسول صلى الله عليه وسلم بقتال أعدائه من مشركى مكة فى قوله تعالى: ﴿أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله﴾ (الحج: ٣٩-٤٠). وهناك آيات أخرى عديدة تحضُّ المسلمين على قتال عدوهم، مثل قوله تعالى: ﴿ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهمُّوا بإخراج الرسول وهم بدأوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين. قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين﴾ (التوبة: ١٣-١٤)، إلى غير ذلك من الآيات. فلا جدال -إذن- فى أن الوحى الإلهى أذن للمسلمين بالقتال بل أمرهم به. ولكن الجدير بالملاحظة هنا أن الوحى الإلهى لم يصدر من فراغ، وإنما أحاطت به ملابسات تاريخية تمثلت فى العدوان المتواصل الذى مارسه المشركون ضد المسلمين حتى اضطروهم إلى

ترك ديارهم والتخلى عن ممتلكاهم سعيا وراء ملاذ يأمنون فيه على أنفسهم وعقيدهم. وقد وصل جموح المشركين إلى مداه فى تخطيطهم لقتل الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة الهجرة إلى المدينة (٣٤). وحين استقر بالمسلمين المقام فى المدينة كانت حالة الحرب معلنة بينهم وبين مشركى مكة. ومما يوضح ذلك أن "صحيفة المدينة" التى كتبها الرسول بعد الهجرة ونظم فيها العلاقات بين المسلمين وغيرهم فى الدولة الناشئة كان من بين بنودها "أنه لا تُجَارُ قريش ولا من نَصَرها" (٣٥). فالأمر البيِّن أن قريشا لم تطو صفحة العداء بينها وبين المسلمين بعد قيام الدولة الإسلامية بالمدينة بل جعلتها أوضح تعبيرا فى الحرص على استمرار الكيد والإمعان فى التحدى.

تلك هى الملابسات التى اندلعت فيها المواجهات بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين أعدائه؛ وهى حقائق تاريخية لا يكتمل فهم النص القرآنى المتعلق بالأمر بالقتال دون الإحاطة بها. وهذا ما كنا ننتظر من برنارد لويس أن يوضحه عند تفسيره لدوافع الحروب الإسلامية فى عصر النبوة. ذلك أن الاكتفاء بالقول بأن الرسول التمس مبررا لحروبه فى الوحى الإلهى الذى أمره بذلك قد يحدث من سوء الفهم –خصوصا لدى من يخاطبهم من الغربيين– أكثر مما يُسْهم فى توضيح الحقائق. فهذه الملابسات التاريخية هى التى توضح خلفيات الأمر الإلهى وتقدم الدليل القاطع على أن حروب الرسول لم تكن إلا دفاعا عن صميم الوجود الإسلامى الوليد فى المدينة..

نأتى الآن إلى مناقشة النقطة الثانية المتعلقة بدوافع الحروب فى عصر الخلافة الراشدة. والحق أنه يتعذر علينا التسليم بأن إحلال الإسلام محل الكفر كان أحد هذه الدوافع. فالإسلام لا يعترف بالقسر وسيلةً لنشر العقيدة بين الناس. وهذه أمور واضحة ومقررة وليست فى حاجة إلى مزيد بيان. والغريب أن لويس نفسه يقر فى بعض مؤلفاته بأن الإسلام لم ينتشر عن طريق الفتوحات، ويستشهد من الآيات القرآنية بما يدعم وجهة نظره (٣٦). أما الدافع الآخر الذى يذكر لويس أنه مقبول على نطاق واسع بين الباحثين –وهو الدافع المادى المرتبط بجفاف شبه الجزيرة العربية وما كانت تعانيه من كثافة سكانية– فلعله أكثرهافتا من سابقه. فهؤلاء الذين يفسِّرون حروب المسلمين الأولى خارج شبه الجزيرة العربية فى ضوء الحاجات المادية يتجاهلون حقيقة أساسية وهى أن الدولة الإسلامية فى ذلك الوقت لم تكن فى وضع عسكرى يسمح لها بالتفكير فى الهجوم المتزامن على أعتى قوتين عسكريتين فى العالم حينذاك، وهما قوة الفرس وقوة الروم. فهى لم تكن تملك من العدد أو العتاد أو الجيش النظامى ما يجعلها ندًا لأية قوة من هاتين

القوتين. والحق أن كل الدلائل تؤكد أن حروب الدولة الإسلامية فى تلك الفترة لم تكن إلا ردّاً لعدوان واقع أو متوقع؛ أو -بعبارة أخرى- لم تكن إلا حروبا دفاعية فى الأساس. والباحث فى علاقة المسلمين بهاتين القوتين فى عصر الخلافة الراشدة لابد من أن يرجع إلى جذور تلك العلاقة فى العصر النبوى ليتمكن من فهم الأمور على حقيقتها. فقد كان امبراطور الفرس كسرى أبرويز بالغ العدوانية فى رده على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم له إلى الإسلام، بل إنه حرَّض "باذان" نائبه على اليمن أن يرسل إلى المدينة من يأتيه بمحمد [٣٧]. وكان كسرى أبرويز من أشد ملوك الفرس بطشا "وأنفذهم رأيا وأبعدهم غورا". كما يقول الطبرى [٣٨]. ورغم أن الامبراطور لم يتمكن من المضى قدما فى محاولة تحقيق أطماعه بسبب الصراع الداخلى على الملك فى بلاد الفرس -وهو الصراع الذى انتهى بمصرعه- فإن السياسة العدائية التى انتهجها فى مملكته تجاه دولة المدينة لم تتغير بعد رحيله. أما دولة الروم فقد كان عداؤها للدولة الإسلامية فى عصر النبوة أكثر قوة وأشدّ تهديدا بعد أن اتخذت من حلفائها من عرب الشام -وخاصة الغساسنة- وسيلة لتنفيذ مخططاتها ضد دولة المدينة. وقد مثلت معركة مؤتة (٨هـ / ٦٢٩م) ذروة مخططات الروم وحلفائهم ضد المسلمين فى العصر النبوى. ففى العام المذكور أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم جيشا قوامه ثلاثة آلاف مقاتل إلى حدود الشام لتأديب الغساسنة على ما بدر منهم من تجاوزات فى حق دولته وأتباعه وصلت إلى حد قتل أحد سفرائه [٣٩]. لكن هذا الجيش فوجئ بالحشود العسكرية الضخمة التى أرسلها هرقل إمبراطور الروم لمساندة حلفائه من الغساسنة وعرب الشام. وقد كاد الجيش الإسلامى أن يتعرض للإبادة التامة فى مؤتة بعد أن قُتِل قادته الثلاثة على التوالى، لولا أن تمكن خالد بن الوليد بكفاءته فى القيادة من أن ينسحب به انسحابا شديد البراعة وينقذه من هلاك محقق [٤٠]. وقد كانت معركة مؤتة -كما يعبر أحد الباحثين- هى الطلقة الأولى فى ذلك الصراع الطويل المرير بين المسلمين والروم [٤١]، وهى التى لفتت نظر المسلمين إلى خطورة ذلك العدو الرابض على حدودهم الشمالية. والحقيقة أن الدولة الإسلامية -بعد التجربة القاسية التى مر بها الجيش الإسلامى فى مؤتة- أصبحت على يقين من أن الصدام بينها وبين دولة الروم قادم لا محالة. وفى هذا الجو المشحون بالحذر والترقب من جانب المسلمين حدثت غزوة تبوك (٩هـ/٦٣٠م). وسبب حدوثها ما أشاعه بعض التجار الأنباط الذين كانوا يترددون بين الشام والمدينة من أن هرقل يُعدّ العدة لغزو المدينة. ومن هنا اضطر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن يجهز جيشا فى جو قائظ وظروف غير مواتية (وهو المعروف بجيش العسرة) ليواجه به جيش هرقل. ثم سار شمالا

حتى وصل إلى "تبوك" دون أن يواجه عدوا أو يجد ما يشير إلى أن الروم كانوا فى طريقهم للهجوم على دولة الإسلام، ومن ثم عاد إلى المدينة (٤٢). وقد استمرت العلاقات المشحونة بالتوتر بين الدولة الإسلامية من جانب ودولة الروم وحلفائها من جانب آخر حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ومما يدل على ذلك أن الرسول قبيل وفاته أرسل جيشا فى اتجاه الشام بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة لمعاقبة عرب الشام على ما أنزلوه من الأذى بالمسلمين فى مؤتة بالتعاون مع حلفائهم من الروم. ولكن وفاة الرسول حالت دون استكمال أسامة لمهمته، فلما تولى أبو بكر كان أول ما بدأ به خلافته هو توجيه أسامة للنهوض بتلك المهمة التى أناطها به رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤٣).

يتضح من هذا العرض الموجز لجذور علاقة المسلمين بالفرس والروم فى العصر النبوى أن المسلمين كانوا يشعرون أنهم تحت وطأة تهديد حقيقى ومباشر من جانب هاتين القوتين، ولم يكونوا فى وضع يسمح لهم بفتح جبهة صراع مع أى منهما. وعند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كان التوتر بين المسلمين وبين هاتين القوتين قد بلغ مداه وكان جو الحرب هو الذى يسيطر على الموقف. ولا نبالغ إذا قلنا إن الدولة الإسلامية فى العام التالى لوفاة الرسول كانت تعانى من حالة واضحة من الضعف والإنهاك نتيجة حروب الردة التى كادت تعصف بها. وفى ضوء هذه الملابسات لا نجد هناك مسوِّغا للقول بأن المسلمين فى عصر الخلافة الراشدة أرادوا طوعا أن يفتحوا جبهتى صراع مع الفرس والروم بشكل متزامن، رغبةً منهم فى الخروج من حالة الجفاف والقحط التى كانت تعانى منها شبه الجزيرة العربية، والتماسا لحياة الوفرة والثراء فى امبراطوريتى الفرس والروم. فما لايمكن تصوره أو تبريره بأى حال أن تُقحمَ الدولة الإسلامية نفسها بمحض إرادتها –وهى منهكة القوى– فى خضم حرب عاصفة وغير متكافئة قد تقضى على وجودها ذاته، من أجل أحلام الثراء والوفرة إلا إذا كانت هناك ضرورة حقيقية وراء ذلك. أما الأقرب إلى التصور والأكثر انسجاما مع حقائق التاريخ فهو أن الدولة الإسلامية اضطرت اضطراراً إلى الدخول فى ذلك الصراع لأنه كان قائما بالفعل. وكان المسلمون يدركون أنهم إن لم يأخذوا زمام المبادرة للدفاع عن أنفسهم فى أقرب فرصة فسوف تجتاحهم جحافل الفرس والروم فى أية لحظة. وهم فى الوقت نفسه كانوا على وعى تام بحقيقة المخاطرة التى وجدوا أنفسهم مقدمين عليها ولكنهم لم يجدوا عنها بديلا.

ننتهى من هذه المناقشة إلى أن حروب الخلفاء الراشدين ضد الفرس والروم لم تهدف أبدا إلى إحلال الإسلام محل الكفر لأن السبيل الوحيد لنشر دين الله فى التصور الإسلامى هو

سبيل الدعوة والإقناع، وهذا من ثوابت الإسلام، كما لم تكن هذه الحروب محاولة للخروج من جفاف شبه الجزيرة العربية إلى بلاد أكثر خصبا ورخاء لأن ظروف المسلمين حينئذ لم تكن تسمح لهم بالدخول فى مخاطرة غير محسوبة من أجل هدف قد لا يتحقق، وقد تدفع الدولة الإسلامية حياتها ثمنا لفشلها فى تحقيقه. فلا يبقى أمامنا -بعد قراءة الواقع الداخلى والخارجى للأمة الإسلامية فى تلك الفترة- إلا القول بأن هذه الحروب أمْلَتْها ضرورات أمنية تتمثل فى الحفاظ على الكيان الإسلامى ذاته.

ولعل مما يسهم فى مزيد من التوضيح لهذه الفكرة أن نقارن بين حروب الراشدين وحروب الأمويين. فعندما تولى الأمويون الحكم كان وضع الدولة الإسلامية من حيث إمكاناتها الحربية والاقتصادية أفضل كثيرا مما كان عليه أيام الراشدين. وقد خاض الأمويون غمار حروب خارجية واسعة لم تكن فى معظمها ذات طابع دفاعى كما كانت حروب الراشدين، بل كانت حروبا توسعية تهدف إلى بسط النفوذ السياسى على أكبر رقعة ممكنة. على أن هذا الموقف اختلف اختلافا جذريا عندما تقلّد الخلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ / ٧١٧ -٧٢٠م)؛ فقد كان الجيش الأموى بقيادة مسلمة بن عبد الملك يفرض عندئذ حصارا بريا وبحريا محكما على مدينة القسطنطينية عاصمة دولة الروم. فكان من أهم ما بدأ به عمر خلافته أن أصدر أوامره إلى مَسْلَمة بإنهاء الحصار والانسحاب بالجيش الإسلامى من بلاد الروم [٤٤]. وفى الوقت نفسه قرر وقف الأنشطة الحربية الإسلامية ذات الطابع الهجومى مكتفيا بالأنشطة الدفاعية [٤٥]. واللافت للنظر فى السياسة الخارجية لعمر بن عبد العزيز أنه أقام علاقات ودية بينه وبين امبراطور الروم ليو الثالث الأيسورى (٧١٧-٧٤١م) وأرسل إليه رسائل يشرح له فيها أصول الإسلام ويحثه على اعتناقه [٤٦]. كانت الجهود السلمية لنشر الإسلام -إذن- هى المحور الذى دارت عليه سياسة عمر بن عبد العزيز، وليس الغزو والتوسع. ولعل ذلك يمثل واحدا من أهم الأسباب التى جعلته يحظى بلقب "خامس الراشدين" من بين جميع الخلفاء الذين جاءوا بعد الصدر الأول.

توسعنا فى الحديث عن دوافع الحروب الإسلامية فى عصر النبوة والخلافة الراشدة نظراً للأهمية البالغة التى تحتلها هذه الفترة فى التاريخ العربي الإسلامى. وأيضا لما ارتبط بهذه الحروب من قضايا كثر الجدل حولها بين المستشرقين فى العصر الحديث، وعلى رأسها قضية الجهاد.

٢- آراء لويس حول قضية الجهاد وما يتفرع عنها من قضايا:

فيما يتعلق بهذه القضية الخطيرة ذات الاتصال الوثيق بكثير من أحداث التاريخ العربى الوسيط يقدم لويس عددا من الآراء التى تحتاج إلى مراجعة شاملة نظرا لما قد تسهم به فى إساءة تفسير هذه الأحداث. فهو يرى أن الجهاد فى الإسلام –أو ما يترجم أحيانا بشكل غير دقيق إلى الحرب المقدسة:Holy War – يصبح فرض كفاية إذا كان هجوميا، وفرض عين إذا كان دفاعيا؛ وأن واجب المسلمين – إعمالا لمبدأ الجهاد– أن يخوضوا ضد غير المسلمين غمار حرب لا يصح أن تتوقف حتى يدخل الناس كافة فى دين الإسلام أو يذعنوا لحكم الدولة الإسلامية [٤٧]. ومن هنا يرى لويس أنه لا مكان لسلام دائم بين المسلمين وغير المسلمين فى ضوء هذا التصور الإسلامى للجهاد، بل كل ما تسمح به الشريعة الإسلامية هو عقد هدنة truce ذات طبيعة مؤقتة، ويستطيع المسلمون نقضها متى شاءوا مع إعلام العدو مسبقا بذلك [٤٨]. ويستخدم لويس مفهوم "دار الإسلام" و"دار الحرب" عند الفقهاء ليدعم به وجهة نظره. فدار الإسلام هى الأرض التى يعيش فيها المسلمون ويبسطون عليها نفوذهم وتسود فيها شريعتهم. ودار الحرب هى ماعدا ذلك؛ أى هى الأرض التى يعيش فيها غير المسلمين ولا تخضع لسلطة الدولة الإسلامية. ودار الإسلام ملزمة من الوجهة الشرعية أن تكون فى حالة جهاد متواصل ضد دار الحرب، لا ينتهى إلا باعتناق الأخيرة للإسلام أو خضوعها لسلطان المسلمين [٤٩]. ولكن لويس يجد نفسه مضطرا للتعامل مع مفهوم ثالث مغاير لمفهوم دار الإسلام ودار الحرب، ويقع فى منزلة متوسطة بينهما، وذلك هو مفهوم "دار الصلح" أو "دار العهد"، والمراد به البلاد غير الإسلامية التى يرتبط حكامها بشكل من أشكال المعاهدات مع الدولة الإسلامية ويلتزمون بدفع مبلغ من المال للحاكم المسلم مقابل تمتعهم بالاستقلال الذاتى. ومن الأمثلة التاريخية التى يقدمها لويس لذلك تلك المعاهدة التى عقدها الخلفاء الأمويون مع الأمراء المسيحيين فى أرمينيا فى القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى)، وكذلك الصلح الذى عقده عبد الله بن سعد بن أبى سرح عامل عثمان بن عفان على مصر مع حكام النوبة المسيحيين فى سنة ٦٥٢م(٣١هـ)[٥٠].

يلفت نظرنا فى تفسير لويس لظهور مفهوم دار الصلح أو دار العهد أنه يحاول ربطه بما بدأت الأمة الإسلامية تعانى منه من ضعف وانقسام بعدما تمتعت به من قوة وتماسك خلال القرن الأول أو القرنين الأولين للهجرة. فقد كانت الأمة خلال معظم تلك الفترة تعيش فى ظل دولة موحدة خاضعة لحاكم واحد، ويحالفها النصر ضد أعدائها بحيث لم تكد تعرف الهزيمة. فلما بدأ الضعف يدبّ فى أوصالها وتمزقت إلى دويلات ولم تعد قادرة على تطبيق نظرية الجهاد الدائم ضد دار الحرب اضطرت إلى مواجهة هذا الواقع الجديد بالسماح بإقامة علاقات قائمة

على التسامح المتبادل بينها وبين غير المنتمين إلى دار الإسلام. هذه التطورات هى التى دفعت الفقهاء –فى رأى لويس– إلى إدخال مفهوم جديد هو دار الصلح أو دار العهد (٥١)، وهو مفهوم أمْلَته –بالطبع– حالة الضرورة، ولهذا يُعَدّ استثناء من القاعدة.

والحق أن لويس لا ينكر أهمية مفهوم "السلام" فى الإسلام؛ فهو يذكر أن هذه الكلمة يكثر ترددها فى القرآن، كما يكثر ترددها فى المحادثات اليومية فى كل اللغات الإسلامية. وهى فى الاستعمال الإسلامى تعنى السلام فى الدنيا والآخرة. ثم إنها جزء لا يتجزأ من أكثر عبارات التحية شيوعا بين المسلمين. وقد ختم بها الرسول معاهداته مع يهود مَقْنا ومسيحيى أيلة (٥٢). وهى مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة الإسلام. ولكن لويس –مع ذلك– يرى أن استعمالات هذه الكلمة فى الإسلام لا ترتبط بالمواقف السياسية (٥٣).

مناقشة هذه الآراء: إن أول ما ينبغى أن نبدأ به فى مناقشة آراء لويس حول الجهاد هو إبداء التحفظ على تقسيمه للحرب فى الإسلام إلى حرب هجومية يكون الجهاد فيها فرض كفاية؛ وإلى حرب دفاعية يكون الجهاد فيها فرض عين. فالحرب الهجومية –فى الحقيقة– لا تتفق مع روح الإسلام لأنها ذات طبيعة عدوانية فى الغالب، وذلك ما نهى القرآن عنه نهيا حاسما فى آيات عديدة مثل قوله تعالى: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾ (البقرة: ٩٠)، إلى غير ذلك. أما أن الجهاد قد يكون فرض كفاية وقد يكون فرض عين فهذا مما لا جدال فيه، ولكنه يكون فرض كفاية فى الحالات التى يستطيع فيها فريق من المسلمين أن ينوب عن الأمة فى التصدى للعدو وحماية دار الإسلام، ويكون فرض عين حين يتطلب الأمر إسهام كل قادر على الدفاع عن دار الإسلام فى القيام بهذه المهمة، وذلك كأن يكون هجوم العدو أكبر من أن تتصدى له طائفة محدودة أو أن يُغْزَى المسلمون فى عقر دارهم مثلا. وسواء أكان الجهاد فرض عين أم فرض كفاية فهو ذو طبيعة دفاعية ولا ينبغى أن يكون هجوميا إلا إذا كان الهجوم وسيلة من وسائل الدفاع. ويمكننا أن نقول بصفة عامة إن معظم حالات الجهاد فى التاريخ العربى الوسيط تدخل تحت فروض الكفاية، ولم يصبح الجهاد فرض عين فى تلك الفترة إلا فى حالات استثنائية.

والطبيعة الدفاعية للجهاد فى الإسلام لم يؤكدها القرآن الكريم فقط، بل أكدها الرسول صلى الله عليه وسلم بصورة عملية فى حروبه ضد أعدائه داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها. كما أكدها خلفاؤه الراشدون فى حروبهم ضد الفرس والروم ومن والاهم؛ وهذا ما شرحناه عند مناقشتنا لتفسير لويس لدوافع الحروب الإسلامية فى عصر النبوة والخلافة الراشدة، وهو

العصر الذى يمثل الفترة المعيارية فى تاريخنا. وعندما جاء الأمويون لم تكن كل حروبهم دفاعية كما أشرنا، بل كان بعضها هجوميا. ولكن ينبغى أن نتذكر ما سبق أن قلناه من أن عمر بن عبد العزيز تخلى عن السياسة الهجومية لأسلافه الأمويين، واختار أن تكون حروبه دفاعية، ونذر نفسه للدعوة السلمية إلى الإسلام، فكان ذلك من بين الأسباب المهمة التى منحته لقب "خامس الراشدين".

على أن الرأى الذى يتبناه لويس بوضوح فى تناوله لقضية الجهاد يقوم على أن الحروب فى الإسلام ذات طبيعة هجومية من حيث المبدأ. وهو يوظف مفهوم دار الإسلام ودار الحرب عند الفقهاء المسلمين لمساندة هذا الرأى كما أشرنا. والحق أن مصطلح "دار الحرب" قد أسئ فهمه كثيرا؛ إذ ليس مما ينسجم مع روح الإسلام -وهى فى صميمها قائمة على السلام- أن تكون العلاقة بين العالم المسلم وغير المسلم علاقة حرب متصلة وجهاد لا يتوقف إلا باعتناق العالم غير المسلم للإسلام أو إذعانه لسلطة الدولة الإسلامية. إن لويس هنا يستند -كما ذكرنا- إلى تقسيم الفقهاء للعالم إلى دار إسلام ودار حرب. ولكن ما يجب أن نضعه فى الاعتبار أن فقه الفقهاء تأثر كثيرا بالظروف التى كتبوا فيها، وأن الفقه غير الشريعة؛ فالفقه متغير والشريعة ثابتة. وعندما اتسعت حروب المسلمين رأى الفقهاء أن دار الإسلام أصبحت فى مواجهة مع العالم غير المسلم الذى نظروا إليه على أنه دار حرب. وقد لاحظ الفقهاء أن المسلمين قد يعقدون صلحا أو معاهدات مع بعض بلدان العالم غير المسلم فوصفوا هذه البلدان بأنها دار صلح أو دار عهد. والملاحظ أن لويس أشار إلى أن مفهوم دار الصلح أو دار العهد ظهر فى وقت متأخر حين بدأت مظاهر الضعف تتسلل إلى كيان الأمة الإسلامية، الأمر الذى حدا بها إلى عقد الصلح أو المعاهدات مع أعدائها. ولكن الحقيقة أن مفهوم دار الصلح أو دار العهد ظهر منذ العصر النبوى؛ فقد كان من بين بنود صلح الحديبية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين قريش فى العام السادس للهجرة "أنه من أحب أن يدخل فى عهد محمد وعقده فعل، وأنه من أحب أن يدخل فى عهد قريش وعقدها فعل"(٥٤)، فدخلت خزاعة -وكانت على الشرك- فى عهد محمد صلى الله عليه وسلم وعقده (٥٥). فهذا يعنى أن خزاعة كانت بالنسبة للمسلمين فى ذلك الوقت دار صلح أو دار عهد. فمن الخطأ -إذن- ربط ظهور مفهوم دار الصلح بالوقت الذى بدأت فيه دار الإسلام تتمزق إلى دويلات. ومما يجدر ذكره أن لويس نفسه أشار فى بعض كتاباته -كما ذكرنا سابقا- إلى أن الدولة الإسلامية وهى فى أوج قوتها عقدت المعاهدات مع بلاد تنتمى إلى دار الحرب (٥٦). والغريب أن لويس يذكر أن الدولة

الإسلامية قد تعقد صلحا أو معاهدة مع بلد غير إسلامى ولكنها لا تعقد سلاما له صفة الديمومة والاستمرار. فالصلح مؤقت يمكن نقضه فى أى وقت، أما السلام الحقيقى الدائم فهو مفهوم لا مكان له فى العلاقات الدولية فى الإسلام. ولعل هذا الرأى هو أخطر ما طرحه لويس فى قضية الجهاد وما يتصل بها فى الإسلام. وهو رأى لا يقوم على أساس صحيح لأنه يتصادم مع صريح مبادئ الإسلام كما أنه يتصادم مع تاريخ المسلمين فى الصدر الأول. ولا نرى بنا حاجة إلى تقصِّى آيات القرآن الكريم التى تأمر المسلمين أمرا حاسما بأن يحترموا عهودهم ويصونوا مواثيقهم حتى لا نخرج بهذا البحث عن إطاره. ويكفينا هنا أن نشير إلى القليل منها مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ (المائدة: ١)، وقولـــه عز وجل: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا﴾ (النحل: ٩١)، وقوله سبحانه: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا﴾ (الإسراء: ٣٤)، إلى غير ذلك من الآيات.

أما تصادم هذا الرأى مع تاريخ المسلمين فى الصدر الأول، أى فى عصر النبوة والخلافة الراشدة، فإن ما يؤكده أننا لا نجد دليلا تاريخيا واحدا يشير إلى نقض الرسول صلى الله عليه وسلم. أو نقض خلفائه الراشدين، لصلح أو عهد من العهود. وتلك هى الفترة التى نحتكم إليها عند الحديث عن مواقف الإسلام العملية. فلا مجال للقول -إذن- بأن المسلمين لا يعرفون مفهوم السلام الحقيقى بل يعرفون عهود الصلح المؤقتة التى يستطيعون نقضها فى أى وقت. وإذا حدث أن المسلمين فعلوا ذلك فى مرحلة ما من مراحل التاريخ العربى الإسلامى فإن ذلك لا يسمح لأى باحث أن يصدر حكما عاما لأن ذلك يتناقض مع قواعد المنهج العلمى الصحيح.

يبقى بعد ذلك أن نناقش ما يراه لويس من أن مصطلح السلام فى الإسلام لا يرتبط بالمواقف السياسية. والواضح من خلال الأمثلة المحددة التى ساقها أن هذا المصطلح يرتبط -من وجهة نظره- بالجوانب الاجتماعية والدينية دون غيرها. وهذا الرأى من الغرابة بمكان لسبب بسيط هو أن مصطلح السلام فى الإسلام مصطلح عام شامل يغطى مختلف جوانب الحياة الإنسانية، ومن بينها -إن لم يكن على رأسها- الجانب السياسى. وهناك أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية تؤكد أن مصطلح السلام فى الإسلام يتسع فى الاستعمال ليشمل الجانب السياسى. فمن الآيات القرآنية قوله تعالى: ﴿وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها﴾ (الأنفال: ٦١).

ومن السنّة ذلك البند من بنود "صحيفة المدينة" التى كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة لينظم العلاقات بين عناصر المجتمع المدنى: "وإن سِلْمَ المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم" (٥٧). والسَّلْم أو السِّلْم (بفتح السين أو كسرها وسكون اللام) كلمة تشير هنا إلى السلام الذى يعقده المسلمون مع أعدائهم، فهى ذات مضمون سياسى لا جدال فيه. والعقد بهذا المفهوم السياسى الواضح يتمتع بكل ما تتمتع به العقود فى الإسلام بصفة عامة من احترام ورعاية.

فالخلاصة أن آراء لويس حول قضية الجهاد وما يتصل بها من قضايا فى التاريخ العربى الوسيط تتسم فى جملتها بالمبالغة والتزيد وتحتاج إلى إعادة نظر. فالجهاد فى الصدر الأول -كما وضحنا- لم يكن ذا صبغة هجومية عدوانية، بل كان ذا صبغة دفاعية فى الأساس. ومصطلح دار الحرب ينبغى أن يفهم على وجهه الإسلامى الصحيح؛ فليس من المقبول -من الوجهة الإسلامية الأصيلة- أن ينسحب هذا المصطلح على كل بلد غير إسلامى لأن هذا معناه أن يعيش المسلمون فى حالة عداء لا مبرر له مع العالم كله؛ وذلك مما يتناقض تناقضا تامًا مع قيمة راسخة من قيم الإسلام وهى قيمة السلام. وقد حاول لويس أن يجرِّد هذه القيمة الإسلامية الأصيلة من مضمونها السياسى حين ربطها بالمواقف غير السياسية، ولكن هذا رأى لا يمت إلى الحقيقة بصلة لأن مفهوم السلام فى الإسلام مفهوم شامل يغطى كل جوانب الحياة الإنسانية كما بيّنا. ومن هنا يصبح المراد بدار الحرب -من المنظور الأكثر انسجاما مع روح الإسلام- كل بلد غير إسلامى يناصب دولة الإسلام العداء ويهدد أمنها وسلامتها. وإذا وجدت آراء فقهية تقول بغير ذلك فهى فى النهاية اجتهادات قد تخطئ وقد تصيب. وكثير من الآراء الفقهية يخضع لظروف الزمان والمكان، ولا يمكن القول إنها تعبر تعبيرا نهائيا قاطعا عن موقف الإسلام.

والجدير بالملاحظة أن آراء لويس حول الجهاد وقضاياه تنعكس على تفسيره لبعض أحداث التاريخ العربى الوسيط، وعلى رأسها الحروب الصليبية وما أعقبها من تطورات.

٣- آراء لويس فى الحروب الصليبية وما تلاها من مواجهات عربية أوروبية فى التاريخ الوسيط:

يذكر برنارد لويس أن المؤرخين المحدثين -من مسلمين وغربيين- نظروا إلى الحروب الصليبية على أنها صورة مبكرة للاعتداء الغربى الإمبريالى على العرب والمسلمين. ويعترض لويس على هذه النظرة، ويرى من جانبه أن هذه الحروب كانت محاولة من الأوروبيين

لاسترداد ما استولى عليه المسلمون من أراضى العالم المسيحى، وعلى رأسها الأرض المقدسة مهد السيد المسيح عليه السلام. وقد استولى المسلمون على هذه الأراضى خلال الموجة الأولى من التوسع العربى فى القرنين السابع والثامن الميلاديين، وكانت القوة الدافعة وراء توسعهم هذا هو نظرية الجهاد أو الحرب المقدسة ضد ما لا يدخل فى دار الإسلام. فلم يكن مستغربا –فى رأى لويس– أن تأخذ المعارك الصليبية شكل حرب مقدسة لتكون ردا على حرب مقدسة سابقة خاضها المسلمون ضد العالم المسيحى (٥٨). ورغم فشل هذه الحروب الصليبية فى تحقيق أهدافها فقد حالف النجاح حروبا أوروبية أخرى كان لها نفس الهدف، حيث تمكنت الشعوب المسيحية من القضاء على الحكم العربى الإسلامى فى شبه جزيرة أيبريا (إسبانيا والبرتغال)، وفى جزر البحر الأبيض المتوسط، وفى روسيا التى خضعت زمنا لنير الحكم التترى الإسلامى (٥٩). ومع أن هذا الحكم لم يكن عربيا فقد تأثر بسياساته العامة.

ولكن هذه الشعوب –كما يذكر لويس– رأت أنها حين نجحت فى القضاء على السيطرة العربية الإسلامية فى بلادها كسبت معركة ولم تكسب الحرب؛ وأن عليها –لكى تكسب الحرب– أن تطارد أعداءها المهزومين من العرب والمسلمين فى عقر دارهم وأن تجهض أى محاولة من جانبهم لتجميع صفوفهم واسترداد قواهم حتى لا يشكلوا مرة أخرى تهديدا للأوروبيين. ويصف لويس هذا الموقف بأن كان يمثل "حاجة تكتيكية" لدى أوروبا، وأنه كان استجابة "لأسباب عملية جيدة" (٦٠).

والملاحظ أن لويس –فى حديثه عن الحروب الصليبية وجذورها وما تلاها من مواجهات عربية أوروبية فى العصور الوسطى– يُلِحُّ على فكرة أساسية يرددها فى غير موضع من كتاباته، هى فكرة التهديد العربى الإسلامى لأوروبا فى العصور الوسطى، ويذكر أن هذا التهديد الذى استمر أكثر من ألف عام اتخذ شكلا عسكريا غايته التوسع الإقليمى، وشكلا آخر دينيا غايته نشر الإسلام (٦١).

مناقشة هذه الآراء: نبدأ بمناقشة ما يراه لويس من أن الحملات الصليبية لم تكن عدوانا أوروبيا على العالم الإسلامى، بل كانت حروبا مقدسة لها ما يبررها حيث كانت تهدف إلى استرداد ما استولى عليه المسلمون –فى حروبهم المقدسة– من أراضى العالم المسيحى.

والحق أن هذا الرأى يحتاج إلى إعادة نظر للأسباب الآتية:

أولا: لم يكن استيلاء المسلمين على الشام ومصر فى عهد الخلافة الراشدة عدوانا موجها ضد العالم المسيحى بحال من الأحوال، بل كان الهدف منه التصدى لقوة أجنبية غازية

تهدد صميم الوجود الإسلامى فى المدينة، هى قوة الروم. وقد أشرنا فيما مضى –باختصار– إلى جذور الصراع بين المسلمين والروم فى عصر النبوة، وإلى ما كانت دولة الروم تشكله من تهديد للدولة الإسلامية الناشئة. وعندما تطور الصراع ونجح المسلمون فى عصر عمر بن الخطاب فى إنزال الهزيمة بالروم فى بلاد الشام انسحب هؤلاء إلى مصر وحشدوا بها قواهم من أجل مواجهة حاسمة مع الدولة الإسلامية. ومن هنا كانت المعارك فى مصر بين قوتين: قوة الروم وقوة العرب، ولم تكن بين المسيحية والإسلام كما يحلو للبعض أن يتصور.

ثانيا: كان أهالى الشام ومصر –وهم سكان البلاد الأصليون– يرزحون تحت نير الاحتلال الذى فرضته عليهم دولة الروم، ويعانون من تردِّى أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والدينية. وكان معظمهم من المسيحيين اليعاقبة (المونوفيزيتيين) القائلين بمذهب الطبيعة الواحدة فى السيد المسيح عليه السلام، وهو المذهب الذى كان يقاومه الروم الملكانيون ويضطهدون أتباعه. وعندما زال حكم الروم وحل محله حكم العرب نَعِم أهالى الشام ومصر بالحرية الدينية، وانتهى ما كانوا يعانون منه من اضطهاد مذهبى وتحسنت تبعا لذلك أوضاعهم الاجتماعية. وهذا ما يشهد به العديد من المؤرخين الغربيين أنفسهم [٦٢].

ثالثا: بعد خضوع الشام ومصر للحكم العربى أصبح أهالى هذين الإقليمين جزأ لا يتجزأ من الدولة العربية الإسلامية. وقد أسلم منهم من أسلم طوعا، وبقى على ديانته من بقى. وتعرَّب الجميع ثقافيا، حتى من لم يعتنق منهم الإسلام. فمن غير المقبول –إذن– تبرير الحروب الصليبية بوصفها محاولة من الغرب الأوروبى لاسترداد الأرض التى كانت خاضعة للعالم المسيحى. وإذا كان الإسبان والبرتغاليون قد خاضوا الحروب لاسترداد أرضهم التى خضعت زمنا للعرب فإن الموقف مختلف تماما بالنسبة للصليبيين.

رابعا: قد يقول قائل إن أرض الشام ومصر كانت جزءا من العالم المسيحى الذى ينتمى إليه الصليبيون. وهذا حق. ولكن المسيحيين من سكان هذين الإقليمين لم يتطوعوا بدعوة الأوروبيين لاحتلال أرضهم. وقد أصبحوا –كما ذكرنا– جزءا أساسيا من نسيج المجتمع العربى الإسلامى فى هذين الإقليمين. ثم إنه لا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن الدوافع الحقيقية للحروب الصليبية لم تكن دينية بقدر ما كانت سياسية واقتصادية. وقد يكون من المفيد فى هذا السياق أن نشير إلى أن إحدى الحملات الصليبية –وهى الحملة الرابعة– توجهت إلى مدينة القسطنطينية عاصمة امبراطورية الروم –وهى يومئذ من أهم معاقل المسيحية فى العالم–

واحتلتها سنة ١٢٠٤م، وارتكبت بها من أعمال النهب والتدمير مالم تشهد المدينة له نظيرا فى التاريخ كما يقول المؤرخ البريطانى ستيفن رانسمان Steven Runciman[٦٣]. ولم تسلم حتى الكنائس والأديرة والمتاحف من وحشية الصليبيين. فهل يبقى بعد ذلك مجال للحديث عن الدوافع الدينية للحروب الصليبية وأنها كانت حروبا مقدسة لها ما يبررها؟!

نأتى بعد ذلك لمناقشة ما يذكره لويس من أن الأوروبيين –بعد فشل الحروب الصليبية فى تحقيق أهدافها– دخلوا فى جولات أخرى مع العرب والمسلمين وتمكنوا من القضاء على سلطانهم فى شبه جزيرة أيبريا وجزر البحر الأبيض المتوسط وغيرها، ولكنهم لم يكتفوا بذلك، بل طاردوهم فى عقر دارهم، استجابة لحاجة تكتيكية لديهم وأسباب عملية جيدة.. إلى آخر ما أشرنا إليه من خلال عرضنا لرأيه فى هذا الصدد.

والحق أن هذا كلام من أخطر ما يمكن أن يصدر من مؤرخ ومفكر يفترض فيه أن يسخِّر قلمه لخدمة قضايا السلام بين الشعوب، لا لإشعال النيران التى لا تنطفئ أبدا. ولو أن لويس اكتفى بتبرير قضاء الشعوب الأوروبية على الحكم العربى الإسلامى فى بلادها لوجد الباحث له فى ذلك مندوحة، بالرغم مما اتسم به الحكم العربى هناك من تسامح وما نشره من علم وبثه من حضارة. ولكنه ذهب بعد ذلك ليدافع عن احتلال الشعوب الأوروبية لبلاد العرب والمسلمين، ثم سار خطوة أبعد وأخطر حين أخذ يبرر حرص الغرب بصفة عامة على إجهاض كل محاولة من جانب العرب والمسلمين لاسترداد قوتهم والنهوض من كبوتهم لأن نجاحهم فى ذلك يعنى وقوع الغرب مرة أخرى تحت طائلة التهديد العربى الإسلامى الذى خضع له مدة تزيد عن ألف عام! ولعلنا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا أن هذا الرأى يتفق تماما فى مضمونه مع الشعار الذى رفعته الإدارة الأمريكية بقيادة الرئيس جورج بوش (الابن) وهو شعار "الضربات الاستباقية" ضد من تدرجهم الولايات المتحدة فى معسكر الأعداء. ولا حاجة إلى القول بأن هذا شعار عانى –ويعانى– العالم من ويلاته الكثير!

والواضح أن ما يستند إليه هذا الرأى هو ما أشرنا إليه سابقا من تقسيم بعض الفقهاء المسلمين للعالم إلى دار حرب ودار إسلام، وما رآه البعض من أن دار الحرب تشمل كل ماليس داخلا فى إطار دار الإسلام، وأن العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب علاقة حرب متصلة حتى تتغلب الأولى على الثانية. وقد ناقشنا كل ذلك فى موضعه ووضحنا أن الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب بهذه الصورة لا يعكس صميم موقف الإسلام حتى لو قال به بعض الفقهاء فى ظروف تاريخية معينة؛ بل الذى يعكس موقف الإسلام الحقيقى هو تأكيد القرآن

الكريم على ما يمثله السلام –بمفهومه الشامل– فى الحياة الإنسانية من أهمية واعتبار، وتأكيده كذلك على أن القتال المشروع فى الإسلام هو ما يكون ردا على عدوان. وقد جاء تاريخ المسلمين العملى فى عصر النبوة والخلافة الراشدة ليكون تطبيقا فعليا للتوجيهات القرآنية فى هذا الشأن. فليس من المشروع تجاهل ذلك كله والسعى لالتقاط المواقف والآراء التى يحاول البعض توظيفها لغرس بذور الكراهية بين العالم العربى الإسلامى من جهة، وبين الغرب من جهة أخرى، وجَعْلِ العلاقة بين الجانبين علاقة عداء راسخ وصراع متجدد.

٤- تناول لويس لقضية هجرة المسلمين إذا احتل العدو أرضهم:

من بين القضايا المحورية التى تتردد فى كتابات برنارد لويس حول تاريخ العرب الوسيط قضية هجرة المسلمين إلى أرض إسلامية إذا سيطر العدو على موطنهم. وقد بدأ العالم الإسلامى يواجه هذه المشكلة ابتداء من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) حين أخذ الروم (البيزنطيون) يستردون بصورة مؤقتة بعض الأراضى السورية التى كانت خاضعة للمسلمين. وفى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) استولى النورمان على صقلية وأعادوها للحكم المسيحى. وبعد ذلك بقليل تمكن الصليبيون من تأسيس عدة إمارات صليبية فى الشرق الإسلامي. ولكن الأهم من كل ذلك هو ما حققته حركة الاسترداد فى شبه جزيرة أيبريا من نجاح مطرد فى توسيع سيطرتها على الأراضى الإسلامية هناك حتى نجحت فى سنة ٨٩٧هـ (١٤٩٢م) فى القضاء التام على الحكم العربى الإسلامى فى تلك البلاد التى عرفها العرب حينذاك باسم الأندلس [٦٤].

أثارت هذه التطورات بين الفقهاء المسلمين سؤالا مشروعا هو: ما موقف المسلمين الذين كانوا يستوطنون هذه الأراضى وأصبحوا بحكم تلك التطورات يعيشون تحت حكم غير إسلامى؟

رغم أن لويس يقدم عددا من الاجتهادات الفقهية فى هذا الشأن فإن الاجتهاد الذى يسلط عليه المزيد من الضوء فى العديد من مؤلفاته هو اجتهاد المدرسة المالكية فى المغرب والأندلس –تلك المدرسة التى واجه علماؤها حقيقة مؤلمة وهى فَقْدُ أقاليم إسلامية واسعة فى صقلية وإسبانيا والبرتغال. والاتجاه الذى يتبناه علماء هذه المدرسة بصفة عامة يقف ضد بقاء المسلمين فى ظل حكم غير إسلامى، وإن كان هذا الاتجاه تختلف درجاته من حيث التساهل أو التشدد. فمن بين فقهاء الأندلس الذي يتبنون الاتجاه المتشدد –وهو الذى يظهره لويس على أنه الاتجاه الغالب– قاضى الجماعة فى قرطبة ابن رشد المتوفى سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م)، وهو

جد الفيلسوف الذائع الصيت ابن رشد (الحفيد). ومما ينسب إلى ابن رشد (الجد) فى هذا السياق قوله إن الهجرة قائمة إلى يوم القيامة وإن واجب المسلم الذى يجد نفسه فى بلد تحكمه شريعة الكفر أن يهاجر إلى بلد إسلامى اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم حين هاجر من مكة إلى المدينة (٦٥).

على أن هذا الاتجاه يصل إلى مداه على يد الفقيه المغربى أحمد الونشريسى المتوفى سنة ٩١٤هـ (١٥٠٨م)؛ فهو لم يكتف بالقول بوجوب هذه الهجرة اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم بل جعل المسلم الذى يرضى بالبقاء فى ظل حكم غير إسلامى كمن يأكل الميتة والدم ولحم الخنزير أو كمن يرتكب جريمة القتل(٦٦).

ويسهب لويس فى شرح وجهة نظر القائلين بهذا الرأى؛ فهم يستندون –بين ما يستندون إليه– إلى المبدأ الإسلامى الذى يجعل من الرسول صلى الله عليه وسلم "أسوة حسنة" للمسلمين، وفى ضوء ذلك المبدأ يجب على المسلمين أن يحاكوا الرسول فى كل شئ. وقد هاجر الرسول –كما سبقت الإشارة– من مكة الوثنية إلى المدينة التى أصبحت معقل الإسلام؛ ومن هنا "يجب على المسلمين الذين يجدون أنفسهم خاضعين لحاكم غير مسلم أن يحزموا حقائبهم ويرحلوا"، على حد تعبير لويس (٦٧) . ومن الأسباب التى يقدمها هؤلاء تبريرا لوجوب الهجرة ويشرحها لويس أن القرآن الكريم يُلزم المسلمين بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يقنع منهم بالاكتفاء بفعل المعروف وتجنب المنكر. وتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتطلب ممارسة السلطة والنفوذ. ويحرص لويس على إبراز ما يؤكده هذا الفريق من الفقهاء من "أن المرء لا يكون مسلما حقا إلا فى ظل دولة إسلامية" (٦٨).

ولكن هذا الرأى يصطدم –كما يلاحظ لويس– بهجرة المسلمين إلى الحبشة فى العصر المكى من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فرارا من اضطهاد المشركين. ومع ذلك يشير لويس إلى ضعف هذا الاعتراض لأن المسلمين لم تكن لهم حينذاك دولة يمارسون فيها سيادتهم. ثم إنهم هاجروا من بلد يسيطر عليه الوثنيون إلى بلد مسيحى، أى انتقلوا من سيئ إلى حسن. وهذا يعنى أنه لا وجه للمقارنة بين هذا الموقف والموقف الذى نناقشه الآن (٦٩).

مناقشة هذا التناول: لنا عدة ملاحات على الأسلوب الذى تناول به لويس ما ثار من خلاف فقهى حول قضية هجرة المسلمين الذين سيطر العدو على أرضهم فى التاريخ العربى الوسيط:

الملاحظة الأولى أنه يلح إلحاحا شديدا على بسط وجهة نظر الفقيه أحمد الونشريسى ومن هم على شاكلته من متشددى فقهاء المذهب المالكى الذين يقولون بضرورة هجرة المسلمين من أرضهم إذا احتلها العدو، فى حين أنه يشير إشارات خفيفة إلى وجهات النظر المقابلة؛ وكان الأحرى به أن يجعل تناوله لوجهات النظر المختلفة أكثر توازنا، وذلك حتى يتيح للقارئ فرصة الموازنة بين الآراء المختلفة واختيار أكثرها وجاهة، وليس من بينها –فيما نتصور– رأى أحمد الونشريسى وأمثاله من متشددى المالكية.

والملاحظة الثانية أن لويس –فى عرضه لهذا الرأى– لم يحاول أن يبين ما به من أوجه القصور الواضحة، بل قدمه بصورة توحى للقارئ بأنه على صواب. لقد ذكر أن من بين ما يستند إليه القائلون بهذا الرأى أن الإسلام يلزم المسلمين بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولا يمكن أن يتم هذا التطبيق على وجهة الصحيح إلا فى ظل دولة إسلامية تمارس السلطة والنفوذ. ونحن لا نعتقد من جانبنا أن لويس –بكل ما يتمتع به من ثقافة إسلامية واسعة– يجهل أن تطبيق هذا المبدأ خاضع للظروف المحيطة بالمسلم؛ فقد يطبقه المسلم بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه. وهذه أوليات فى الفكر الإسلامى. والمقصود هنا أن المسلم قد يعيش فى ظل حكم غير إسلامى، ولا يمنعه ذلك من ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى حدود ما تسمح به إمكاناته أو الظروف التى تحيط به.

ونعطى مثالا آخر يؤكد أن لويس لم يناقش هذا الرأى مناقشة تكشف مواطن ضعفه من الوجهة الإسلامية؛ وهذا المثال يتصل بما اعترض به المعترضون على الرأى السابق من أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بالهجرة إلى الحبشة وهى دولة مسيحية؛ أى يمكن القول بعبارة أخرى إن الرسول سمح للمسلمين أن يعيشوا فى ظل حكم غير إسلامى. والغريب أن لويس يرمى هذا الاعتراض بالضعف قائلا إن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة هاجروا من أرض وثنية هى مكة إلى أرض مسيحية، ولم يهاجروا من أرض إسلامية إلى أرض مسيحية، وأن هؤلاء المهاجرين كروا راجعين إلى الرسول وصحابته عندما تأسست الدولة الإسلامية فى المدينة. على أن مالم يلتفت إليه لويس فى هذا السياق هو أن عددا من مهاجرى الحبشة ظلوا بها زمنا بعد قيام الدولة الإسلامية فى المدينة؛ وعلى رأس هؤلاء جعفر بن أبى طالب الذى قام بدور الممثل لهؤلاء المهاجرين والناطق بلسانهم؛ فقد عاد جعفر إلى المدينة من أرض الحبشة "هو وجماعة أقاموا معه من المسلمين وجماعة أسلموا من الحبش وقد فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر" [٧٠]، أى فى العام السابع من الهجرة. وليس من المتصور أن يظل جعفر ومن أقاموا

معه من المسلمين فى الحبشة طوال هذه المدة -والرسول مازال يواصل مسئولية الدعوة- لوكانت هجرة المسلم المقيم فى أرض غير إسلامية إلى بلاد الإسلام أمراً لا مَعْدِل عنه.

والملاحظة الثالثة أن الخلفيات التاريخية التى أحاطت برأى فقهاء المالكية المشار إليه كانت فى حاجة إلى إلقاء مزيد من الضوء عليها لكشف جوانبها المختلفة حتى يمكن تفسير هذا الرأى فى إطاره الصحيح. لقد أشار لويس إلى أن فقهاء المالكية المغاربة كانوا يعايشون تطورات الأحداث التى زلزلت كيان مسلمى الأندلس وصقلية، ومن هنا وجدوا أنفسهم مشغولين بمناقشة قضية الهجرة من الوجهة الشرعية. والحق أن معاناة مسلمى الأندلس بصفة خاصة على يد حركة الاسترداد بلغت مبلغا قاسيا وكانت تتطلب مزيدا من التوضيح. والمعروف أن هذه المعاناة كانت تتصاعد بمرور الوقت حتى بلغت ذروتها بعد استيلاء حركة الاسترداد على غرناطة آخر معاقل المسلمين فى الأندلس سنة ٨٩٧هـ (١٤٩٢م) . وقد شاع فى اللغة العربية فى تلك الفترة إطلاق لقب "أهل الدَّجْن" أو "المدجَّنين" على المسلمين الذين اختاروا البقاء فى إسبانيا والبرتغال تحت الحكم المسيحى، واقترضت اللغة الإسبانية هذه الكلمة بعد أن حرفتها إلى Mudejar (٧١). وهذا اللقب فى حد ذاته -كما يشير لويس نفسه- كان يقصد به الحط من شأن هؤلاء والتقليل من مكانتهم، وهو يستعمل فى الأساس لما يستأنس من الحيوانات والطيور، ومن هنا أطلق -مجازا- على هؤلاء المسلمين الأندلسيين الذين قبلوا بالبقاء خانعين مستسلمين أذلاء تحت وطأة حكم غير إسلامي. إن تطور الأحداث فى الأندلس إلى هذا الحد المؤلم أثار فى نفوس الفقهاء المغاربة -على الجانب الآخر من البحر المتوسط- أقسى مشاعر المرارة وجعلهم يرفضون رفضا حاسما مبدأ بقاء المسلم فى ظل حكم غير إسلامى ويُلزمونه بالهجرة إلى دار الإسلام انطلاقا من حرصهم على صون كرامة الإسلام وحماية حرماته. ومما يجدر ذكره فى هذا السياق أن الفقيه أحمد الونشريسى رفض أن يفتى بجواز إقامة أحد المسلمين فى الأندلس بعد سقوط غرناطة رغم أن الهدف من إقامته كان رعاية بعض المسلمين المقيمين هناك ممن هم فى حاجة ماسة إلى رعايته. ومن بين مظاهر هذه الرعاية أنه كان "يتكلم عنهم مع حكام النصارى فيما يعرض لهم معهم من نوائب الدهر ويخاصم عنهم ويخلص كثيرا منهم من ورطات عظيمة بحيث إنه يعجز عن تعاطى ذلك عنهم أكثرهم" (٧٢).

ومما قاله الونشريسى فى رده على من استفتاه فى ذلك: "الواجب على كل مؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر السعى فى حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مساكنة أعداء حبيب الرحمن. والاعتدال لإقامة الفاضل المذكور بما عرض من غرض الترجمة بين الطاغية وأهل ذمته من

الدجن العصاة لا يخلّص من واجب الهجرة". ثم يضيف الونشريسى أن الخضوع لحكم أعداء الإسلام "ومساكنتهم تحت الذل والصغار تقتضى ولابد أن تكون هذه الكلمة الشريفة، العالية المنيفة، سافلة لا عالية، ومُزْدَرى بها لا منزهة. وحسبك بهذه المخالفة للقواعد الشرعية والأصول وبمن يتحملها ويصبر عليها مدة عمره من غير ضرورة ولا إكراه" (٧٤).

هذه الفتوى –إذن– لابد من فهمها فى سياقها التاريخى. وقد ناقش الفقهاء من المدارس الفقهية المختلفة مسألة وجود المسلم فى ظل حكم غير إسلامى قبل ذلك بزمن طويل، وكانت لمعظمهم آراء تخالف ما رآه الونشريسى ومتشددو المالكية. فمن ذلك –على سبيل المثال لا الحصر– ما يذكره الإمام محمد بن إدريس الشافعى (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م) من أنه "إذا دخل قوم من المسلمين بلاد الحرب بأمان فالعدو منهم آمنون إلى أن يفارقوهم أو يبلغوا مدة أمانهم " (٧٥). فهؤلاء المسلمون الذين يتحدث عنهم الشافعى قد دخلوا بلاد الحرب بأمان؛ أى قبلوا العيش فى ظل حكم غير إسلامى. ومع ذلك فإن ما كان الشافعى حريصا على إبرازه بصفة خاصة هو ضرورة ألا يصدر من هؤلاء المسلمين أذى ضد من سمحوا لهم بالعيش بينهم. فهو لم يقل مثلا إن وجودهم فى ظل حكم غير إسلامى أمر يحرّمه الشرع لما ينطوى عليه من ذل للإسلام وانتهاك لحرماته. لم يدر هذا بخلد الشافعى ولا جمهور فقهاء المسلمين الذين عاشوا فى ظروف تختلف عن تلك التى عاش فيها فقهاء المذهب المالكى من المغاربة وخاصة فى العصور المتأخرة. وهذا هو ما نقصده عندما نقول إن هذه الفتاوى من فقهاء المالكية لابد من فهمها فى ضوء ظروف الزمان والمكان.

والحق أن هذه مسألة جديرة بأن توضح توضيحا كاملا نظرا لما يمكن أن يلابسها من سوء الفهم، وخاصة فى عصرنا هذا، وقد يؤدى ذلك بدوره إلى كثير من الخلط وشطط الاستنتاج. فمن الخطورة بمكانٍ إبرازُ فتوى الفقهاء المغاربة بالشكل الذى أبرزها به برنارد لويس، وإعطاؤها من الأهمية ما لا تستحقه، الأمر الذى قد يوحى بجدارتها بالقبول. ذلك أن تطبيق هذه الفتوى بحرفيتها يحتّم على الفلسطينيين الذين يقيمون تحت نير الحكم الإسرائيلى "أن يحزموا حقائبهم ويرحلوا"، بنص عبارة لويس فى عرضه لفتوى فقهاء المالكية، كما يحتّم على العراقيين والأفغان الذين يعانون وطأة الاحتلال الأمريكى أن يفعلوا الشئ نفسه. وقل مثل ذلك فى كل شعب مسلم يقع تحت سيطرة أجنبية. وربما كانت هذه الحجج وسيلة لاستئصال شأفة الشعوب العربية والإسلامية والقذف بها فى غياهب النسيان.

خلاصة ما تقدم حول عرض لويس لقضية هجرة المسلمين من أراضيهم المحتلة أننا لا ننكر عليه حديثه عن رأى فقهاء المالكية المغاربة بصفة عامة، والونشريسى بصفة خاصة، حول ضرورة هذه الهجرة، بل ننكر عليه تركيزه على هذا الرأى فى العديد من مؤلفاته وتقديم ما يقابله من آراء باقتضاب شديد، وبذلك لم يحقق التوازن المطلوب فى عرض وجهات النظر المختلفة عرضا يتيح للقارئ أن يوازن بينها ويختار أكثرها مصداقية من وجهة نظره.

بعد أن انتهينا من مناقشة أهم قضايا القسم الأول من اجتهادات لويس المثيرة للجدل نأتى الآن إلى مناقشة أهم قضايا القسم الثانى، وهى تدور حول شئون العرب وسياساتهم الداخلية فى التاريخ الوسيط. وقد اخترنا ثلاثا من هذه القضايا التى برزت فى كتابات لويس نظرا لما تنطوى عليه من دلالات خاصة ولما أثارته حولها من مناقشات فى القديم والحديث. وتتمثل هذه القضايا فيما يأتى:

١- المعارضة المبكرة فى الإسلام وأحداث الفتنة الكبرى.

٢- طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية.

٣- أهل الذمة فى المجتمع العربى.

ونناقش الآن هذه القضايا بالترتيب الذى ذكرناه:

١- آراء لويس حول المعارضة المبكرة فى الإسلام وأحداث الفتنة الكبرى:

استقر الرأى بين جمهور الباحثين من العرب والمسلمين على أن الفترة التى شهدت حكم كل من أبى بكر الصديق (١١-١٣هـ/ ٦٣٢-٦٣٤م) وعمر بن الخطاب (١٣-٢٣ هـ/ ٦٣٤-٦٤٤م) اتسمت بتماسك الجبهة الداخلية واختفاء الفتن والثورات، وذلك إذا استثنينا حركة الردة فى صدر خلافة أبى بكر، وهى التى تمكن الخليفة من إخمادها فى غضون العام الأول من خلافته. على أن هذه الحركة لم تكن موجهة ضد الخليفة بقدر ما كانت موجهة ضد النظام الجديد الذى لم يكن هؤلاء الثوار قد تمكنوا من استيعاب مفاهيمه بعد. وبعد أن تولى الخليفة الثالث عثمان بن عفان مقاليد الخلافة (٢٤-٣٥هـ/ ٦٤٤-٦٥٦م) بدأت بعض الأصوات ترتفع بالمعارضة من داخل الصف الإسلامى نتيجة ما نسبوه إليه من تهم يشكك كثير من الباحثين فى مصداقيتها. وقد تطورت هذه المعارضة إلى الحد الذى أودى بحياة عثمان رضى الله عنه. ثم تفاقمت المعارضة فى عصر الخليفة الرابع على بن أبى طالب (٣٥-٤٠هـ/٦٥٦-٦٦١م) وتركزت فى جبهات ثلاث: جبهة طلحة والزبير وعائشة، وجبهة

معاوية بن أبى سفيان، وجبهة الخوارج. وهكذا كانت خلافة الإمام على صراعا متواصلا فى مواجهة هذه الفتن والاضطرابات التى انتهت باستشهاده فى سنة (٤٠هـ –٦٦١م).

الملاحظ أن برنارد لويس –فى تناوله لتاريخ تلك الفترة– يقدّم عددا من الآراء والاجتهادات الجديرة بالمناقشة. فهو يذكر أن الكثير من أسباب الشكوى ضد الخلفاء الأوائل –وخاصة عثمان– يكمن فى أن هؤلاء الخلفاء كانوا يعملون على إشباع الحاجات المادية للصفوة على حساب الإسلام ذاته، متجاهلين حاجات السواد الأعظم من المسلمين (٧٦). وفى سياق مماثل يشير إلى أن اختيار على بن أبى طالب للخلافة جاء نتيجة الاقتناع بأن تصرفات من سبقوه من الخلفاء كانت مخيبة للآمال (٧٧). ويتحدث عن المعارضة فى خلافة عمر فيحصرها فى بعض المنشقين dissenters الذين أيدوا عليا فى دعواه بأحقيته بالخلافة. وقد استند بعضهم فى هذا التأييد إلى ما تمتع به علىّ من مؤهلات شخصية، واستند البعض الآخر إلى نوع من الحق الشرعى legitimate right لعلىٍّ فى خلافة الرسول (٧٨).

ويرى لويس أن انتقال الخلافة إلى عثمان مثّل نصرا للأرستقراطية المكية التى كان عثمان ممثلها الوحيد بين السابقين إلى الإسلام. ومن ثم وقع عثمان سريعا تحت نفوذ هؤلاء "النبلاء" المكيين فأسند إليهم أعلى المناصب فى الدولة. ويذكر لويس أن عثمان كان يُتّهم بالضعف والجبن، ويرى أنه لم يحظ بنفس الاحترام الذى كانت تحظى به شخصية سلفيه أبى بكر وعمر (٧٩).

أما سبب اندلاع الفتنة الكبرى أو الحرب الأهلية الأولى فى الإسلام فإنه راجع –فى رأى لويس– إلى توقف موجة الفتوحات الإسلامية بصورة مؤقتة فى منتصف خلافة عثمان تقريبا، وذلك بعد أن كان المسلمون قد نجحوا، منذ بداية الفتوحات، فى السيطرة على الشام ومصر فى الغرب، وعلى العراق ومعظم إيران فى الشرق. وقد كان التوقف المؤقت لتلك الأنشطة الحربية وراء إتاحة الفرصة أمام المقاتلين من البدو وأبناء القبائل المختلفة للنظر فى بواعث ضيقهم وتذمرهم. وقد تحول ذلك لديهم إلى ثورة هائلة. وهكذا اشتعلت الفتنة الكبرى (٨٠). والملاحظ أن لويس يتهم المصادر العربية بالمبالغة فى تضخيم دور عبد الله بن سبأ فى أحداث تلك الفترة بصفة عامة (٨١).

وقد تمثلت الحلقة الأولى من سلسلة الفتنة الكبرى فى الهجوم على الخليفة عثمان وقتله فى ذى الحجة سنة ٣٥هـ (يونيو ٦٥٦م) على يد جماعة من الجنود المصريين الذين بايعوا بعد ذلك عليا بالخلافة. ولكن لويس يرى –مع ذلك– أن المركز الحقيقى للمعارضة كان فى المدينة

نفسها، ويتهم طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص بأنهم كانوا ضالعين فى المؤامرة التى انتهت بقتل عثمان (٨٢).

ويعتقد لويس أن على بن أبي طالب -وهو ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة- يحتل موقعا أساسيا فى هذه الحروب الأهلية المعقدة والمتعددة الجوانب (٨٣). ويرى -من ناحية أخرى- أن معاوية بن أبي سفيان، والى الشام، كان من حقه، بل من واجبه، أن يطالب بدم عثمان لأنه -فضلا عن انتمائه إلى البيت الأموى العريق- كان ابن عم الخليفة المقتول. ويرى أن تعيين عمر بن الخطاب له واليا على الشام أسهم فى تعزيز مركزه فى خضم تلك الأحداث (٨٤).

مناقشة هذه الآراء: نبدأ بمناقشة ما يذكره لويس من أن الكثير من أسباب الشكوى ضد الخلفاء الأوائل يكمن فى أنهم وجهوا اهتمامهم الأساسى لإشباع الحاجات المادية للصفوة على حساب الإسلام ذاته، متجاهلين فى نفس الوقت حاجات السواد الأعظم من المسلمين. ورغم أن لويس يخصُّ عثمان بالنصيب الأكبر من هذه الشكوى فإنه يسحبها أيضا على أبي بكر وعمر.

أما أبو بكر (١١-١٣هـ/٦٣٢-٦٣٤م) فالنقاش حوله لا ينبغى أن يطول؛ فقد استمرت الدولة الإسلامية خلال حكمه القصير على بساطتها الأولى. وكانت مواردها محدودة. وكان أبو بكر يسوِّى بين الناس فى العطاء من هذه الموارد المحدودة. وعندما اعترض بعض الصحابة على ذلك بقولهم: "إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس لهم فضل وسوابق وقدم؛ فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم!" أجابهم بقوله: "أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفنى بذلك، وإنما ذلك شئ ثوابه على الله جل ثناؤه. وهنا معاش؛ فالأسوة فيه خير من الأثرة" (٨٥). وقد كانت حياة أبي بكر نفسه مثالا للزهد والتجرد؛ فلا مجال للقول بأنه أشبع الحاجات المادية للصفوة على حساب الإسلام متجاهلا حاجات الجمهور الأعظم من الرعية.

وقد تغيرت ظروف الدولة الإسلامية فى عهد عمر (١٣-٢٣هـ/٦٣٤-٦٤٤م)؛ فقد اتسعت الفتوحات فى تلك الفترة اتساعا هائلا وتدفقت الأموال إلى بيت مال المسلمين. ولكننا لا نجد دليلا تاريخيا واحدا يشير إلى أن عمر فرّق بين من يسميهم لويس بـ"الصفوة" أو "الخاصة" the elite وبين عامة المسلمين. بل إنه رأى أن يحوِّل الأراضى الشاسعة التى استولى عليها المسلمون بالقتال إلى فيئ موقوف على مصالح الأمة ورفض أن يقسمها بين الفاتحين تقسيم الغنيمة كيلا تكون دولة بين الأغنياء. وبهذا أصبحت تلك الأراضى ملكية عامة للدولة

يعمُّ نفعها الجميع[٨٦]. صحيح أنه آثر أن يخالف أسلوب أبي بكر فى توزيع العطاء، فوضع أسسا للتفاضل بين الناس، ولكن هذه الأسس لم يكن من بينها الحسب والنسب والانتماء "الارستقراطى" بل اعتمدت علي المكانة فى الإسلام وما يرتبط بذلك من سبق إليه وجهاد فى سبيله. ولهذا قال عمر فى تبرير مسلكه: "لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه" [٨٨]. ويروى مع ذلك أنه، قبل وفاته بقليل، قرر العودة إلى أسلوب أبي بكر قائلا: "لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا فى العطاء سواء"، فمات قبل ذلك [٨٩]. هذا؛ وقد كانت حياة عمر -كسلفه أبي بكر- مثالا للعدل والزهد والتجرد بإجماع المؤرخين. فلا مجال هنا أيضا للقول بأنه أشبع الحاجات المادية للصفوة على حساب حاجات الإسلام وجمهور المسلمين.

أما عثمان (٢٤-٣٥هـ/٦٤٤-٦٥٦م) فلا جدال فى أن الأوضاع تغيرت فى عهده تغيرا ملحوظا. وأول ما نلاحظه من مظاهر هذا التغير أن عثمان لم ينهج نهج سلفيه أبي بكر وعمر فى التقشف والزهد. والمعروف أنه كان من أثرياء المسلمين المعدودين منذ العهد النبوى، وكذلك كان بعض الصحابة الآخرين كعبد الرحمن بن عوف. ولم يحرِّم الإسلام الاستمتاع المشروع بالثروة بشرط أن يكون مصدرها حلالا وأن يؤدى المسلم فيها حق الله. على أن ذلك لم يكن أخطر تهمة وُجِّهتْ إلى عثمان؛ بل كانت التهمة الأخطر هى استعماله لأقربائه، وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان ومروان بن الحكم وعبد الله بن عامر وعبد الله بن سعد بن أبي سرح والوليد بن عقبة بن أبي معيط وسعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية. أما مدى ارتباط هذه التهمة بما يذكره لويس من وقوع الخليفة عثمان تحت نفوذ "الأرستقراطية المكية" فهذا ما سوف نناقشه بعد قليل. ولكن ما يهمنا توضيحه هنا أن هذه التهمة -على فرض صحة ما تتضمنه من أن عثمان كان يعمل على إشباع الحاجات المادية لتلك الصفوة من أقربائه- لا تبرر إدراج الخلفاء الأوائل جميعا تحت ما تنطوى عليه من دلالات ولو بدرجة أقل من عثمان. ثم إن هذه التهمة -مع غيرها من التهم التى وُجِّهتْ إلى عثمان -ليست مسوِّغا للقول بأن اختيار على بن أبي طالب للخلافة جاء نتيجة الاقتناع بأن تصرفات الخلفاء الذين سبقوه كانت مخيبة للآمال. إن هذا تعميم فى الحكم يتنافى مع المنهج العلمى الصحيح فضلا عن مجافاته للواقع التاريخى كما وضحنا منذ قليل.

والأمر الذى لا ننكره -على أى حال- أن ما اتهم به عثمان من استعماله لأقربائه كان من أهم أسباب حركة المعارضة التى مُنيتْ بها خلافته. على أن ما فاجأنا به لويس -قبل حديثه

عن المعارضة فى خلافة عثمان– هو حديثه عن وجود معارضة فى خلافة عمر حصرها فى جماعة من "المنشقين" الذين أيدوا عليا فى دعواه بأحقيته بالخلافة للاعتبارات التى ذكرناها فى موضعها. والملاحظ أن لويس لا يشير إلى المصدر الذى استقى منه روايته هذه لنتحقق من مدى وثاقتها.

والحقيقة أننا لا نكاد نجد فى مصادرنا أدنى إشارة إلى أن خلافة عمر شهدت حركة انشقاق محدودة أو غير محدودة من جانب هؤلاء الذين يقول عنهم لويس إنهم شايعوا على بن أبي طالب فى دعواه بأحقيته بالخلافة. بل إننا –على عكس ذلك– نجد فى مصادرنا ما يؤكد عمق الرابطة بن عمر وعلى بن أبي طالب. ومن مظاهر ذلك زواج عمر من أم كلثوم بنت على (٩٠). وقد كان عمر يقدِّر على حق قدره فكان يستشيره فى مهام الأمور ويثنى على فقهه وسداد رأيه. والمعروف أنه جعله أحد الستة الذين أسند إليهم مهمة اختيار واحد منهم ليكون خليفته من بعده. وكان علىٌ –من جانبه– يعرف لعمر مكانته وفضله، وقد دخل عليه بعد وفاته فقال: "رحمك الله يا أبا حفص! ما أحدٌ أَحَبَّ إلىّ، بعد النبى عليه السلام، أن ألقى الله بصحيفته منك" (٩١).

وإذا كان علىٌّ لم يتخذ موقفا معارضا من خلافة عمر فمن اللازم أن نشير فى هذا السياق إلى أنه اتخذ موقفا معارضا فى صدر خلافة أبى بكر؛ فقد كان يتطلع إلى الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ويرى أنه حقيق بها. ولهذا امتنع عن بيعه أبى بكر زمنا تختلف الروايات فى تحديده، وإن كان لم يزد فى كل الروايات عن ستة أشهر. ولم يُعْرَف عن علىّ بعد البيعة أنه شقَّ عصا الطاعة على الخليفة أو كوَّن جبهة معارضة بل كان جنديا مخلصا لا يتوانى عن النهوض بمسئولياته تجاه الدولة الناشئة. وقد كان لعلىّ من بين الصحابة من يكِنُّون له ولاء خاصا كعمار بن ياسر والمقداد بن عمرو وأبى ذر وغيرهم (٩٢). ولكن ليس هناك فى مصادرنا ما يشير إلى أن أمثال هؤلاء كوّنوا مع علىّ جبهة معارضة أو أصبحوا جماعة من "المنشقين" على أبى بكر أو عمر.

نعود إلى النقطة الأساسية هنا وهى خلافة عثمان التى شهدت أحداث الفتنة الكبرى، تلك الأحداث التى دفعت لويس إلى الحديث عن مجاملة الصفوة من الأرستقراطية المكية وعن جبهة المعارضة، وأغرته بتعميم الأحكام التى انتهى إليها لتشمل الخلفاء الأوائل جميعا.

ونبدأ بالحديث عن مجاملة عثمان للصفوة، والمقصود هنا محاباته للنخبة من أقاربه من نبلاء المكيين الذين ينتمى معظمهم إلى بنى أمية. وقد ذكر لويس –كما أشرنا– أن عثمان كان

الممثل الوحيد للأرستقراطية المكية بين السابقين إلى الإسلام؛ فهو يريد أن يقول –بعبارة أخرى– إن هؤلاء الأرستقراطيين رأوا فيه المدافع عن مصالحهم والمتبنى لتوجهاتهم.

والحق أن عثمان لم يكن الممثل الوحيد للأرستقراطية المكية بين السابقين إلى الإسلام. فقد كان من بينهم أيضا خالد بن سعيد بن العاص بن أمية وأخوه عمرو بن سعيد (٩٣)، والأرقم بن أبي الأرقم المخزومي (٩٤)، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي (٩٥). وهؤلاء جميعا ينتمون إلى بنى أمية أو بنى مخزوم وهم أبرز وجهاء مكة وأثريائها فى تلك الفترة، فهم من صميم الأرستقراطية المكية التى يتحدث عنها لويس.

على أن السؤال الذى تنبغى مناقشته الآن هو: إلى أى مدى وقع عثمان تحت نفوذ هؤلاء "الأرستقراطيين المكيين"؟

لا مجال هنا للدخول فى تفصيلات الإجابة عن هذا السؤال حتى لا تستدرجنا هذه التفصيلات بعيدا عن موضوع بحثنا، ولكننا نجيب باختصار بأن هؤلاء الذين استعملهم عثمان من أقربائه كانوا فى مجموعهم على مستوى المسئوليات التى أنيطت بهم، وكان عثمان فى الوقت نفسه قادرا على عزل من شاء متى شاء إذا وجد من الأسباب ما يدعوه إلى ذلك.

وقد كان أبرز من استعملهم عثمان من أقربائه معاوية بن أبي سفيان. ولكن عثمان لم يكن أول من استعان بمعاوية فى عمله؛ فقد جعله الرسول صلى الله عليه وسلم أحد كُتّابه (٩٦)، كما عينه عمر عاملا له على دمشق (٩٧)، ثم ولاه عثمان الشام كله (٩٨). ولا يختلف اثنان حول ما كان معاوية يتمتع به من كفاءة إدارية متميزة.

وكذلك كان الآخرون ممن استعملهم عثمان من أقربائه، مع تفاوت يسير بينهم فى درجة الكفاءة. فعبد الله بن سعد بن أبي سرح –وهو أخو عثمان من الرضاعة– "كان أحد العقلاء الكرماء من قريش" (٩٩)، وقد ولاه عثمان مصر بعد عمرو بن العاص فأحسن إدارة شئونها. وإلى جانب براعته فى الإدارة كان قائدا عسكريا كفؤا، وإليه يرجع الفضل فى إحراز المسلمين للنصر المدوّى فى أول مواجهة بحرية بينهم وبين الروم فى معركة "ذات الصوارى" سنة (٣٤هـ –٦٥٥م) (١٠٠). وعبد الله بن عامر –وهو ابن خال عثمان– "كان كريما ميمون النقيبة" (١٠١). وقد استعمله عثمان على البصرة بعد أبي موسى الأشعرى، وكانت له فتوح هائلة فى المشرق؛ فقد "افتتح خراسان كلها وأطراف فارس وسِجِسْتان وكِرْمان وزابُلِسْتان وهى أعمال غزنة" (١٠٢). ولا شك أن عبد الله بن عامر كان من بين القادة ورجال الإدارة المعدودين. أما سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية فقد كان "من أشراف قريش

وأجوادهم وفصحائهم، وهو أحد الذين كتبوا المصحف لعثمان بن عفان... وغزا طبرِسْتان فافتتحها، وغزا جُرجان فافتتحها" (١٠٣). وقد كان أحد الذين استعملهم عثمان على الكوفة.

يبقى مروان بن الحكم بن أبي العاص والوليد بن عقبة بن أبي مُعَيْط، وهما أكثر من ثار حولهم الجدل من بين من استعملهم عثمان من أقربائه. أما مروان –وهو ابن عم عثمان– فقد استعمله الخليفة كاتبا له (١٠٤) وكان بمنزلة مستشاره. والواضح أن مروان استطاع –بتفانيه فى خدمة عثمان– أن يكسب ثقته التامة ويجعله لا يصدق ما كان يثار ضده من اتهامات. وأما الوليد بن عقبة –وهو أخو عثمان لأمه– فقد ولاه عثمان على الكوفة قبل أن يولى عليها سعيد بن العاص. ويختلف المؤرخون حول تقييمهم لشخصية الوليد بين قادح ومادح. فقد اتهمه بعضهم بالفسق والاستهتار وشرب الخمر (١٠٥)، وقال آخرون إنه لم يكن كذلك بل تعصب عليه قوم من أهل الكوفة بغيا وحسدا (١٠٦). والثابت –على كل حال– إنه عندما شهد عليه قوم من أهل الكوفة بشرب الخمر أمر به عثمان فجُلِد وعُزِل عن عمله. ويُروَى أن عثمان لم يكن مقتنعا بصدق التهمة ولكنه اضطر لإقامة الحد عليه نزولا على شهادة الشهود، ولهذا قال له: "نقيم الحدود ويبوء شاهد الزور بالنار" (١٠٧). وفى رواية أخرى: "يا أخى اصبر فإن الله يأجرك، ويبوء القوم بإثمك" (١٠٨).

إن ما نستنتجه من هذه الرواية المتواترة –وهى جَلْدُ عثمان للوليد وعزله بعد اتهامه بشرب الخمر– أن الخليفة لم يكن واقعا تحت نفوذ أقربائه من "الأرستقراطيين المكيين"، بل كانوا هم الواقعين تحت نفوذه وسلطته، ولم يكن استعماله لهم –كما أشرنا– إلا نتيجة ثقته فى إخلاصهم وكفاءتهم وقدرتهم على النهوض بمسئولياتهم على الوجه الأمثل. فإذا حدث ما يتعارض مع هذه الثقة كان الخليفة قادرا على اتخاذ القرار الذى يراه ملائما.

والجدير بالذكر فى هذا السياق أن عثمان –مع استعماله هؤلاء– استعمل كثيرين غيرهم ممن لم يمُتُّوا إليه بصلة قرابة ولم ينتموا إلى "الأرستقراطية المكية"، ومن بينهم أبو موسى الأشعرى والأشعث بن قيس الكندى وجرير بن عبد الله البجلى والقاسم بن ربيعة الثقفى وعبد الله بن عمرو الحضرمى ويعلى بن مُنْية التميمى وغيرهم (١٠٩).

ونضيف إلى ذلك أن عثمان لم ينفرد –بين الخلفاء الراشدين– باستعمال أقربائه. فقد استعمل على بن أبى طالب –آخر الخلفاء الراشدين– عددا من أقربائه؛ حيث ولّى عبد الله بن عباس البصرة، وعبيد الله بن عباس اليمن، وقُثَم بن عباس مكة، وتمام بن عباس المدينة. وهؤلاء جميعا أولاد عمه العباس بن عبد المطلب (١١٠). ولم يُتَّهَمْ علىّ –مع ذلك– بأنه جامل أقرباءه أو

كان واقعا تحت نفوذهم. وإذا كان عليٌّ قادرا على عزل من شاء منهم متى شاء، فكذلك كان عثمان.

إن اتهام عثمان بالخضوع لنفوذ أقربائه من "الأرستقراطيين المكيين" يرتبط باتهامه بالضعف والجبن؛ وهى التهمة التى ساقها لويس دون أن يناقشها، الأمر الذى يوحى بتسليمه بها. والحق أن اتهام عثمان بذلك فيه كثير من التجنى على هذا الصحابى الذى كان من أبرز السابقين إلى الإسلام. فالضعف صفة لا مكان لها عند هؤلاء الذين وطّنوا أنفسهم على تحمل كل ألوان الأذى والاضطهاد عندما قبلوا الدخول فى دين جديد يحيط به التحدى من كل جانب. والجبن كذلك صفة لا مكان لها عند من عرفوا طبيعة الأخطار التى كانت تكتنف حياتهم نتيجة دخولهم فى هذا الدين. والجدير بالذكر هنا أن البعض يخلطون أحيانا بين اللين والحياء من ناحية وبين الجبن من ناحية أخرى، وهو ما جعلهم يُصدرون هذا الحكم الظالم على شخصية عثمان. ولا وجه للخلط بين الأمرين. لقد كان الحياء ولين الجانب من أبرز صفات عثمان. وذلك ما أكده الرسول صلى الله عليه وسلم حين وصفه بأنه "رجل حيى" (١١١) وقال فى حقه: " ألا أستحيى من رجل تستحيى منه الملائكة"؟!(١١٢) ومن أوضح الأدلة على رقة عثمان ولينه أنه رفض أن يراق دم مسلم دفاعا عنه وهو محاصَر فى داره يوشك أن يُقْتَل. ومما يروى فى ذلك أن زيد بن ثابت قال له وهو محاصَر: "هؤلاء الأنصار بالباب يقولون: إن شئت كنا أنصار الله مرتين" ! فقال عثمان: "لا حاجة فى ذلك ! كُفُّوا" (١١٣). وعندما هَيأ أهل الدار، الذين كانوا يحمون عثمان، للقتال، قال لهم: "لا أحب أن تراق فىّ محجمة دم" ! (١١٤). فوصْفُ عثمان باللين ورقة الجانب أمر ممكن ولا غبار عليه، أما وصفه بالضعف والجبن فهو أمر لا نجد له ما يسوّغه.

ومن الضرورى هنا أن نؤكد أن جرأة الثوار ودعاة الفتنة على عثمان لا تعنى أنه كان لا يحظى بالاحترام الذى حظى به أبو بكر وعمر كما يدّعى لويس. فهؤلاء الذين مزّقوا شمل الأمة وأحدثوا هذا الفتق فى كيانها لا يمكن الاعتداد بآرائهم فى الحكم على شخصية فى قامة عثمان سلبا أو إيجابا. وهناك - بكل تأكيد- فرق بين النصح والتوجيه الذى يُبْتَغَى به وجهُ الله وصالحُ الأمة، وبين شق عصا الطاعة وتأريث نار الفتنة التى تأكل الأخضر واليابس. لقد وجه بعض الصحابة -وعلى رأسهم على بن أبى طالب- نصائحهم إلى عثمان، ولم يكن وراء هذه النصائح من هدف إلا تبصير الخليفة بما يمكن أن يكون قد غاب عن انتباهه وهو يدير شئون الدولة (١١٥)، ولا يمكن بحال أن تحمل فى طياتها الحطّ من قدر عثمان أو الجرأة عليه. ولم يكن

هذا هو موقف الثوار الذين ابتغوا الفتنة وروجوا لها فى أقاليم الخلافة. ثم إنه من الصعب مقارنة ظروف الأمة الإسلامية فى عصر أبي بكر وعمر —حيث ساد الاستقرار وتعاظم تأثير عصر النبوة— بظروفها فى عصر عثمان (وعليّ من بعده). وإذا كان عثمان قد تعرض لانتقادات حادة وكان مصيره القتل على يد بعض الثوار المسلمين، فإن عليا من بعده تعرض لانتقادات أكثر حدة ولقى نفس المصير على يد بعض الخارجين عليه من أتباعه. ولا يمكن بأى حال تفسير ذلك بأن أياً منهما لم يحظ بالاحترام الذى حظى به أبو بكر وعمر.

تقودنا هذه المناقشة بدورها إلى مناقشة رأى لويس فى الملابسات التى أحاطت بنشأة المعارضة ضد عثمان. وفحوى هذا الرأى —كما أشرنا— أن المعارضة برزت إلى حيز الوجود نتيجة توقف الفتوحات والحملات الإسلامية —بصفة مؤقتة— فى النصف الثانى من خلافة عثمان، الأمر الذى أتاح الفرصة للبدو وغيرهم من الناقمين على الخليفة أن يلتفتوا إلى أسباب نقمتهم وأن يعبروا عن تلك النقمة بشكل عملى فى ثورتهم الهائلة ضده.

والحق أننا لا نجد فى مصادرنا أى دليل يشير إلى صحة هذا القول. بل إننا نجد ما يؤكد أن الفتوحات والحملات الإسلامية فى المشرق وغيره استمرت فى النصف الثانى من خلافة عثمان ولم تتوقف إلا فى العام الذى قتل فيه (٣٥هـ/٦٥٦م)، وذلك حين خرجت الفتنة عن نطاق السيطرة (١١٦). إن هذا يعنى —ببساطة— أن توقف الفتوحات لم يكن سببا للفتنة بل كان نتيجة لها. وقد استمر هذا التوقف طوال خلافة عليّ حيث تصاعدت الفتنة، ولم تستأنف الفتوحات إلا فى عصر معاوية بعد أن استقرت الأوضاع الداخلية فى دولة الخلافة.

ويلفت نظرنا —فى حديث لويس عن العناصر الفاعلة فى المعارضة ضد عثمان— أنه يقلل من أهمية الدور الذى قام به عبد الله بن سبأ فى هذا الشأن، فى الوقت الذى يبرز فيه دور طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص فى المؤامرة التى أدت إلى قتل عثمان. ونلاحظ كذلك أنه يُلقى بمسئولية قتل الخليفة على كاهل الجنود المصريين.

والواقع أننا لا نجد سببا يدعونا إلى اتهام مصادرنا بالمبالغة فى تضخيم دور عبد الله بن سبأ فى أحداث تلك الفترة بصفة عامة. فبعض المصادر لا تقدم أدنى إشارة إلى أى دور له فى تلك الفتنة [١١٧]، وبعضها الآخر يورد من بين رواياته ما يشير إلى أنه شارك فى التحريض ضد عثمان وعماله، وأنه ذكر أن محمدا صلى الله عليه وسلم أوصى لعلى بالخلافة من بعده، ومن هنا فإن عثمان أخذها بغير حق. وقد تنقل عبد الله بن سبأ فى بلدان المسلمين يروِّج لهذه الأفكار [١١٨]. وهكذا لا يمكننا أن نقول بصيغة التعميم إن المصادر العربية تضخِّم من دور عبد

الله بن سبأ فى الفتنة إذا كان بعضها يتجاهل دوره تماما. وكل ما يمكننا أن نستنتجه من حديث بعض مصادرنا عنه أنه استغل ظروف الاضطراب التى كانت قائمة فحاول توسيع دائرة الفتنة، ولكنه لم يكن مسئولا عن خلق الظروف التى أدت إلى مقتل عثمان.

والملاحظ أن لويس –فى الوقت الذى يقلل فيه من أهمية دور عبد الله بن سبأ فى الفتنة– يعظم من أهمية الدور الذى قام به طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص فى هذا الشأن؛ فهو يرى أنهم كانوا ضالعين فى المؤامرة التى انتهت بقتل الخليفة. ومن الغريب أن ينهج لويس هذا المنهج مع أنه يعلم حق العلم أن المؤرخ لا ينبغى أن يأخذ رواية واحدة من بين روايات متضاربة ليبنى عليها أحكامه إلا إذا وجد من الأدلة ما يسوِّغ له ذلك. فما تلك الأدلة التى جعلها لويس مسوِّغا للاعتماد على الرواية التى تتهم طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص بالاشتراك فى المؤامرة ضد عثمان؟ إن الأدلة كلها تشير إلى عكس ذلك، وخاصة بالنسبة إلى الثلاثة الأوَل. وفيما يتصل بعمرو بن العاص فإن عثمان عزله حقا عن ولاية مصر فترك ذلك فى نفسه موجدة على الخليفة (١١٩). وقد روى عنه أنه قال منتقدا عثمان زمن الفتنة: "إنك قد ركبت نهابير وركبناها معك، فتُبْ نَتُبْ" (١٢٠). ولكنَّ عَزْلَ عمروٍ عن ولاية مصر وما أبداه من نقدٍ لعثمان نتيجةً لذلك لا يمكن أن يكون سببا كافيا للاشتراك فى مؤامرة تهدف إلى قتل الخليفة. لقد عُزل قبل عمرو وبعده كثيرون عن ولاياتهم: فى عصر عمر بن الخطاب وفى عصر عثمان نفسه ثم فى عصر على بن أبى طالب بعدهما، وما عرفنا أن مَعْزُولاً من هؤلاء تآمر على الخليفة ليقتله نتيجة عزله له. وإذا كنا قد وضحنا أن هذا الحادث لا يصلح مبررا لاتهام عمرو بما اتهم به فإننا لا نجد بعد ذلك فى تاريخ العلاقة بين الرجلين ما يدفع عمرا إلى الاشتراك فى مثل هذه المؤامرة المدمرة ضد خليفة المسلمين وأحد العشرة الذين كانت لهم مكانتهم المتميزة عند الرسول صلى الله عليه وسلم.

والتهمة الموجهة إلى طلحة والزبير وعائشة فى هذا الشأن أكثر تهافتا من التهمة الموجهة إلى عمرو بن العاص. صحيح أنه جاء فى بعض مصادرنا من الروايات ما يشير بأصابع الاتهام إلى هؤلاء الثلاثة فى أحداث الفتنة ضد عثمان (١٢١). ولكن وردت روايات أخرى تشير إلى حرص طلحة والزبير على الدفاع عن عثمان وهو محاصر فى داره؛ فقد أرسل طلحة ابنه محمدا وأرسل الزبير ابنه عبد الله لهذا الغرض. وحذا حذوهما بقية الصحابة. وقد جرح محمد بن طلحة بين من جُرِحوا وهم يحاولون صدَّ الثوَّار عن دار عثمان (١٢٢). أما عائشة فعندما اتهمها البعض بعد مقتل عثمان بأنها هى التى كتبت إلى الناس تأمرهم بالخروج عليه ردَّت بقولها:

"والذى آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون ما كتبت إليهم بسواد فى بياض حتى جلست مجلسى هذا" (١٢٣) وتفسير ذلك أن الثوار هم الذين كتبوا هذه الكتب التى تحرِّض على الثورة ضد عثمان ونسبوها إلى عائشة (١٢٤).

ثم إننا لا نجد فى تاريخ العلاقة بين هؤلاء الثلاثة وبين عثمان ما يجعلنا نقتنع بصحة ما وُجِّه إليهم من اتهامات. لقد كان طلحة والزبير من أسبق الناس إسلاما وكانا يعرفان فَضْلَ عثمان وسبْقَه إلى الإسلام ومنزلته من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وكانت عائشة أيضا تعرف ذلك كله. ولعل أغرب ما قيل فى تفسير ذلك العداء المتوهم بين عائشة وعثمان أنه نقصها مما كان يعطيها عمر بن الخطاب وصيرَّها أسوة غيرها من نساء رسول الله" (١٢٥).

فمن المستبعد تماما أن تُقْدِم عائشة على التآمر لقتل عثمان لمجرد أنه سواها فى العطاء بغيرها من زوجات رسول الله. والجدير بالملاحظة أن طلحة والزبير وعائشة كانوا أسرع الجميع إلى التعبير عن صدمتهم لمقتل الخليفة، وإلى المطالبة بدمه. وقد تجلى ذلك عمليا فى معركة الجمل (٣٦هـ/٦٥٦م) بينهم وبين على بن أبى طالب. فمن الغرابة بمكان أن يكونوا ضمن من خططوا لقتل عثمان.

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا كان طلحة والزبير وعائشة أبرياء من هذا التآمر فكيف تفسِّر ما ورد فى بعض مصادرنا من روايات تنسب إليهم ذلك؟

إن ما نرجحه –فى محاولة الإجابة عن هذا السؤال– أن تلك المصادر خلطت بين ما كان يوجهه هؤلاء الصحابة وغيرهم من نقد مخلص لعثمان، لا هدف له إلا صالح الأمة؛ وبين التآمر عليه. والحق أن بعض من استعملهم عثمان وهو يحسن الظن بهم –وعلى رأسهم مروان بن الحكم– كانوا وراء ما أثير ضد سياسته من اعتراضات جاء بعضها من عدد من الصحابة كانوا أعرف الناس بقدر هذا الخليفة. وقد كان من بين هؤلاء الصحابة على بن أبى طالب الذى واجه عثمان برأيه الصريح فى مروان قائلا له: "والله ما مروان بذى رأى فى دينه ولا نفسه؛ وأيم الله إنى لأراه سيوردك ثم لا يُصْدِرك"! (١٢٦). ومن هنا نستطيع أن نقول باطمئنان إن ما ينسب إلى طلحة والزبير وعائشة من نقد لبعض سياسات عثمان لا يمكن –بأى حال– أن يُفَسَّر على أنه جزء من مخطط يرمى إلى قتل الخليفة وتهديد وحدة الأمة.

نأتى الآن إلى مناقشة ما يذكره لويس من أنّ الجنود المصريين هم الذين قاموا بدور التنفيذ فى المؤامرة التى انتهت بقتل عثمان. والحق أن بعض مصادرنا –فى حديثها عن مقتل هذا الخليفة– تذكر أن المصريين "كانوا أشدّ أهل الأمصار عليه" (١٢٧). ومما يروى من الشعر الذى

قيل فى هذه المناسبة:ألا إن خير الناس بعد ثلاثة قتيل التجيبىّ الذى جاء من مصر (١٢٨) والمقصود بـــ "قتيل التجيبى" عثمان بن عفان الذى يقال إنه قتل على يد كنانة بن بشر التجيبى أحد الثوار المصريين.

ومع ذلك فقد ورد من الروايات الأخرى ما يشير إلى تعدد الذين اشتركوا فى قتله، وإلى انتمائهم إلى جهات مختلفة (١٢٩). وقد كانت الأمصار الأساسية التى خرج منها دعاة الفتنة والثورة هى مصر والكوفة والبصرة (١٣٠). ومن هنا ينبغى التردد كثيرا قبل إلقاء تهمة قتل عثمان على فريق بعينه، سواء أكان هذا الفريق من مصر أم من غيرها. والجدير بالملاحظة هنا أن طلحة والزبير وعائشة حين خرجوا يطلبون بدم عثمان كانت وجهتهم الأولى هى البصـــرة (١٣١). فالبصرة -كغيرها من مراكز الثورة- أخذت بنصيبها فى تلك الفتنة الجامحة التى اختلطت فيها الأمور ولم تتبين معالم الحقيقة.

يبقى فى النهاية أن نناقش قول لويس إن معاوية كان من حقه -بل من واجبه- أن يطالب بالثأر من قتلة عثمان لأنه -فضلا عن انتمائه إلى البيت الأموى- كان ابن عم الخليفة. ولكن هذا القول يحتاج إلى مراجعة، لأن معاوية لم يكن هو الوحيد الذى ينتمى إلى البيت الأموى بين رجال السياسة البارزين فى تلك الفترة، كما أنه لم يكن ابن العم المباشر لعثمان. أما الذى يصدق عليه القول أكثر من معاوية فهو مروان بن الحكم بن أبى العاص بن أمية؛ فقد كان ابن العم المباشر لعثمان بن عفان بن أبى العاص بن أمية، بالإضافة إلى كونه من أكثر الرجال تأثيرا فى عثمان بين العاملين فى حاشيته؛ فقد اشتغل كاتبا له وقام بدور مستشاره الأول. فلم يكن من حق معاوية ولا من واجبه -إذن- أن يثير فى وجه الإمام علىّ قضية المطالبة بالثأر من قتلة عثمان؛ ولكن الذى أغراه بذلك هو استناده إلى قوة أهل الشام التى جعلته فى موقع يسمح له بمواجهة الخليفة الشرعى عن طريق إثارة هذه القضية الشائكة التى كان يبغى من ورائها تحقيق طموحاته السياسية وفى طليعتها الوصول إلى منصب الخلافة.

خلاصة هذه المناقشة التى تناولنا فيها آراء لويس حول المعارضة المبكرة فى الإسلام وأحداث الفتنة الكبرى أن كثيرا من هذه الآراء لا تعتمد على الموازنة بين الروايات التاريخية المختلفة والاستناد إلى أصحها، وصولا إلى أقرب النتائج إلى القبول، بل تأخذ جانبا من هذه الروايات وتستخلص منه نتائج لا تتسم بالمصداقية. ويتضح ذلك -على سبيل المثال لا الحصر- فى حديث لويس عن مجاملة الخلفاء الأوائل للصفوة، كما يتضح فى حديثه عن ظهور حركة انشقاق ومعارضة فى خلافة عمر من أنصار على بن أبى طالب. ثم إن لويس عندما يبدى

آراءه فى بعض أحداث الفتنة لا يحاول وضع هذه الأحداث فى إطارها التاريخى الشامل ودراسة خلفياتها؛ ومن هنا تجئ أحكامه أحيانا مبتسرة معزولة عن سياقها الصحيح. ومن ذلك مثلا اتهام طلحة والزبير وعائشة بضلوعهم فى المؤامرة التى أدت إلى قتل عثمان. فهذا الاتهام -رغم استناده إلى بعض الروايات التاريخية- لا يجد ما يدعمه فى تاريخ العلاقة بين هؤلاء وبين عثمان ولا فى ردود أفعالهم بعد مقتله، فضلا عن افتقاده لأى أساس منطقى مقبول؛ إذ لا يكاد المرء يتبين مصلحة لواحد من هؤلاء فى قتل عثمان وتمزيق وحدة الأمة. ولعل أهم ما نلاحظه فى تناول لويس لأحداث الفتنة الكبرى أنه يتناسى ما يلابس الروايات التى تتناول مثل هذه الأحداث من المبالغة أو التناقض أو الخضوع للهوى. ومن هنا جاءت بعض أحكامه سريعة متعجلة خالية من الأناة اللازمة فى دراسة مثل هذه الأحداث؛ ومثال ذلك اتهامه للثوار المصريين بأنهم هم الذين قتلوا عثمان مع أن الروايات حول هذا الأمر شديدة التضارب.

إن أحداث الفتنة الكبرى بصفة خاصة معقدة متشابكة، وقد تدخلت الأهواء فى كثير من رواياتها المبثوثة فى مصادرنا. وعلى كل من يؤرخ لهذه الفترة أن يضع ذلك فى اعتباره إذا أراد لأحكامه أن تتسم بأكبر قدر من الموضوعية وسلامة التقدير.

٢- آراء لويس حول طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية فى التاريخ العربى الوسيط:

من أهم القضايا التى تتردد كثيرا فى كتابات برنارد لويس حول السياسة الداخلية فى التاريخ العربى الوسيط قضية العلاقة بين الحاكم والرعية. ويقدّم لويس فى تناوله لهذه القضية عددا من الآراء التى تتصادم مع روح الفكر السياسى فى الإسلام؛ ويأتى على رأس هذه الآراء قوله بأن جمهور فقهاء السياسة المسلمين يرون أن واجب الرعية نحو الحاكم هو الطاعة المطلقة التى لا تقبل المناقشة. ويضيف أن الفقهاء كانوا فى البداية يلزمون الرعية بواجب الطاعة المطلقة للحاكم بشرط أساسى وهو أن يكون هذا الحاكم قد تقلد السلطة بأسلوب شرعى. ثم تغاضى الفقهاء عن هذا الشرط بعد ذلك فأصبحوا يلزمون الرعية بالطاعة المطلقة للحاكم دون اعتبار لكيفية وصوله إلى السلطة أو كيفية ممارسته لها. ومن الأقوال الشائعة التى يرويها لويس عن الفقهاء فى هذا الصدد: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته" (١٣٢).

ويلاحظ لويس أن التراث السياسى الإسلامى حافل بالتوجيهات التى تحضّ الحاكم على أن يكون كريما وعادلا فى سياسته تجاه الرعية، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن ذلك "واجب على الحاكم وليس حقا للرعية. فالرعية قد تكون لها حاجات وتطلعات، ولكن ليست لها

حقوق" (١٣٣). ويعتقد لويس أن مذهب الغربيين الذى يقضى بمنح الرعية الحق فى مقاومة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامى (١٣٤).

على أن ما تنبغى الإشارة إليه هنا أن لويس يفرق بين مذهب السنة والشيعة فى هذا الصدد. فمذهب طاعة الرعية للحاكم بصورة مطلقة –حتى لوطغى الحاكم أو استبد– هو مذهب السنة فيما يراه لويس، وهو ما يطلق عليه The quietist tradition ، أو ما يعرف بمذهب الصبر. أما مذهب الشيعة فهو –فى رأى لويس– قائم على المواجهة والثورة فى وجه الحكومة الجائرة، وهو ما يطلق عليه The activist tradition، أو ما يعرف فى تراثنا السياسى الإسلامى بمذهب السيف (١٣٥). ويفسر لويس موقف الشيعة بأنه نابع من اعتقادهم بأن الخلفاء المسلمين اغتصبوا حق آل البيت فى الخلافة، فسقطت –نتيجة لذلك– مشروعية حكمهم، ومن ثم وجبت مقاومتهم والخروج عليهم (١٣٦). ولكن لويس يرى –مع ذلك– أن المذهب الذى كانت له الهيمنة فى المجتمع الإسلامى غالبا هو مذهب السنّة، أى مذهب الصبر على ظلم الحاكم (١٣٧).

مناقشة هذه الآراء:

نبدأ بمناقشة ما يذكره لويس من أن جمهور فقهاء السياسة المسلمين يرون أن واجب الرعية نحو الحاكم هو الطاعة المطلقة التى لا تقبل المناقشة. وهو يتحدث هنا بالطبع عن فقهاء أهل السنة. أما الطاعة فلا خلاف فى أنها واجب على الرعية وحق للحاكم، وذلك بنص القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩) أما الطاعة المطلقة التى لا تقبل المناقشة فهى موضع الخلاف فى كلام لويس. واللافت للنظر حقا أنه يذكر أن مبدأ الطاعة المطلقة للحاكم كان فى البداية مشروطا بمشروعية الأسلوب الذى تقلد به الحاكم السلطة ثم تنازل الفقهاء المتأخرون عن هذا الشرط. والحق أن هاتين النقطتين فى حاجة إلى تحرير.

أما القول بأن الفقهاء الأوائل أقروا بمبدأ الطاعة المطلقة للحاكم إذا تولى بأسلوب شرعى فإنه ينطوى على تجاوز غير مقبول، بسبب عدم انسجامه مع روح النظام السياسى فى الإسلام. ومن المفيد هنا أن نلفت النظر إلى تعبير علماء الفكر السياسى الإسلامى عن الإمامة أو الولاية العظمى بأنها عقد (١٣٨). والعقد –كما هو معروف– له طرفان، وهما هنا الأمة والحاكم. والأمة هى الطرف الأول والأصيل فى هذا العقد. وللعقد دائما شروط يلتزم بها

طرفاه، فإذا أخل أحد الطرفين بما التزم به من الشروط انفسخ العقد. وطبقا لشروط عقد الإمامة يلتزم الحاكم تجاه الأمة بمجموعة من الواجبات أجملها الماوردى (ت: ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) فى عشرة وذكر أنها "حقوق الأمة" (١٣٩). وإذا أدى الإمام هذه الحقوق وجب له – فى مقابل ذلك– على الأمة حقان هما: "الطاعة والنصرة مالم يتغير حاله" كما يقول الماوردى. وهو يضيف إلى ذلك قوله: "والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح فى عدالته، والثانى نقص فى بدنه" (١٤٠). ونجد نفس هذه العبارات تقريبا لدى الفقيه الحنبلى أبى يعلى الفراء المتوفى سنة (٤٥٨هـ/١٠٦٦م) (١٤١).

ولم ينفرد الفقيه الشافعى الماودى وأبو يعلى الفراء الحنبلى –بين علماء أهل السنة البارزين– بهذه النظرة، بل نجدها تتردد لدى غيرهم من مفكرى أهل السنة، وربما كان من أبرزهم الإمام أبو بكر الباقلانى الذى سبقت وفاته وفاة العالمين المذكورين بحوالى نصف قرن (٤٠٣هـ/١٠١٣م)؛ فهو يخصص فى كتابه "التمهيد" بابا بعنوان: "ذكر ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته". وهو يقول فى سياق حديثه عن الأسباب التى تؤدى إلى ما ذكر: "ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود" (١٤٢). ولكن الباقلانى –مع ذلك – يستثنى ممن يوجبون خلع الإمام لفسقه وظلمه من يسميهم "أهل الإثبات وأصحاب الحديث" (١٤٣)، وهو ما سنعود إليه بعد قليل.

إن الذى نستنتجه مما أشرنا إليه من نصوص سُنِّية واضحة الدلالة أن طاعة الأمة للحاكم الذى تولى بأسلوب شرعى ليست مطلقة، بل هى مشروطة بعدم تغير حاله، أى بثباته على المبادئ التى اختارته الأمة من أجل الحفاظ عليها، وعدم انحرافه عن المنهج الإسلامى الصحيح فى الحكم.

والحق أن هذا الموقف الذى عبر عنه فقهاء الفكر السياسى من أهل السنة لم ينشأ من فراغ، بل إنه يستند إلى الأحاديث النبوية الصحيحة وسيرة الخلفاء الراشدين. فمن بين الأحاديث النبوية التى تجعل طاعة الرعية للحاكم غير مطلقة قوله صلى الله عليه وسلم: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أُمِر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (١٤٤)، وقوله أيضا: "إنما الطاعة فى المعروف" (١٤٥). وقد أكد أبو بكر الصديق هذا المعنى فى خطبته التى استهل بها خلافته بعد بيعة السقيفة حين قال: "أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم" (١٤٦). بل إن الآية القرآنية التى تتردد

كثيرا فى سياق وجوب طاعة الرعية لأولى الأمر، وهى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩) – هذه الآية ينبغى أن تفهم فى ضوء ما ذكرناه؛ فالخطاب فى صدرها موجه للمؤمنين جميعا، فهو يشمل بالضرورة أولى الأمر؛ فعليهم بمقتضى هذا الخطاب أن يطيعوا الله ورسوله أولاً حتى تجب لهم الطاعة على رعيتهم (١٤٧).

لا ننكر أنه وُجد بين علماء المسلمين من يجعل طاعة الرعية لأولى الأمر مطلقة. وأبرز هؤلاء العلماء ينتمون إلى تلك الفئة التى يُطلق عليها مصطلح "أصحاب الحديث"، أى هؤلاء الذين يتمسكون بنصوص بعض الأحاديث التى يوهم ظاهرها أنها تدعو إلى طاعة الحكام بغير شروط (١٤٨)، مع أنها يجب أن تفهم فى ضوء غيرها من النصوص وفى ضوء سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة خلفائه الراشدين. وفى هؤلاء يقول الإمام أبو الحسن الأشعرى (ت٣٢٤ هـ/٩٣٥م) –بعد أن روى أقوال عدد من أصحاب المذاهب فى مدى مشروعية خلع الرعية لطاعة الإمام والخروج عليه بالسيف– : "وقال قائلون: السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلا ولا يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول أصحاب الحديث" (١٤٩).

ويذهب حجة الإسلام أبو حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ/١١١١م) مذهبا وسطا حين يذكر أن إمامة المتغلب (أى الإمام الذى تولى دون إرادة الأمة) تصبح جائزة إذا كان فى إزالته ضرر يلحق بجماعة المسلمين (١٥٠). وهذا يعنى جواز عزله بالقوة إذا كانت الدلائل كلها ترجح أن الأمة لن تدفع ثمنا باهظا فى مقابل ذلك.

نخلص من هذه الأقوال التى يصرح بها علماء أهل السنة فى قضية طاعة الرعية للإمام إلى أن الاتجاه الغالب بينهم هو أن هذه الطاعة تصبح واجبا على الرعية وحقا للإمام إذا كان وصوله إلى السلطة قد تم بأسلوب شرعى صحيح. على أن هذه الطاعة ليست مطلقة بل هى مشروطة بالتزام الإمام بمنهج الإسلام فى الحكم. فإذا لم يلتزم بهذا المنهج وجب رده إلى الجادة بكل سبيل ممكن حتى لو كان ذلك بقوة السيف. فإذا تعذر استخدام القوة أو ترتب على اللجوء إليها زعزعة استقرار المجتمع الإسلامى فليس أمام الأمة من خيار إلا الإذعان لقيادته. وهذا الوضع بالطبع لا يمثل القاعدة بل الاستثناء، وهو مما يدخل فى باب الضرورة. أما الإمام الذى يصل إلى السلطة بأسلوب غير شرعى فلا حق له فى الطاعة ابتداءً لدى جمهور علماء أهل

السنة، ويصبح من المحتم عزله من منصبه بكل الوسائل الممكنة إلا إذا ترتب على ذلك ما يهدد سلام المجتمع وأمنه؛ وهنا يصبح التسليم بإمامته أمرا فرضته الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات.

أما من يطلق عليهم الأشعرى والباقلانى لقب "أصحاب الحديث" فهم يذهبون مذهب الطاعة المطلقة للإمام دون اعتبار لكيفية وصوله إلى السلطة أو أسلوب ممارسته لها ما دام هذا الإمام لم يخرج عن دائرة الإسلام.

وقد لاحظنا أن لويس يخلط بين هذا الاتجاه وبين الاتجاه الغالب لدى علماء أهل السنّة فيجعل الاتجاهين اتجاها واحدا يسميه –كما أشرنا– The quietist tradition، وهو ما يعرف أحيانا بمذهب الصبر. وهذا ما سوَّغ لديه وصف علاقة الحاكم بالرعية –من المنظور السنى– بأنها علاقة قائمة على الاستبداد المطلق من جانب الحاكم، والخضوع المطلق من جانب الرعية، وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة كما وضحناه الآن.

ومن هنا يتبين لنا خطأ القول بأن التراث السياسى الإسلامى لا يجعل للرعية حقوقا على الحاكم بالرغم من أنه يجعل من واجبات الحاكم أن يكون كريما عادلا فى سياسته. وهذا الرأى فى الحقيقة ينطوى على تهافت واضح، لأن واجبات الحاكم ومسئولياته هى حقوق الرعية. وقد سبق أن أشرنا إلى ما يقرره علماء الفكر السياسى فى الإسلام من أن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم. وهذا ما يؤكده لويس نفسه [١٥١]. وعلى الحاكم بمقتضى عقد الإمامة مجموعة من الواجبات التى سماها الماوردى "حقوق الأمة" كما ذكرنا منذ قليل [١٥٢]. صحيح أن بعض الحكام قد يتجاهلون هذه الحقوق، ولكن هذا التجاهل لا يبرر القول بأن التراث السياسى الإسلامى هو الذى يشجع على ذلك. أما الرضا بإمامة المتغلب فقد ذكرنا أنه لا يمثل القاعدة بل الاستثناء. وفى ضوء ما قررناه الآن لا يبقى هناك وجه لما يذكره لويس من أن مذهب الغربيين الذى يقضى بمنح الرعية الحق فى مقاومة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامى. فللرعية كامل الحق –كما بينا– فى مقاومة الحكومة التى لا تلتزم بالعقد الذى أبرمته معها.

يبقى أن نناقش ما يطرحه لويس من أن مذهب الخضوع المطلق للحاكم من قبل الرعية هو ما يقول به أهل السنة. أما مذهب الشيعة –فى رأيه– فهو مذهب المواجهة ومقاومة ظلم الحاكم واستبداده؛ وهو ما يسميه The activist tradition أو ما يطلق عليه أحيانا مذهب السيف. وهذا رأى بالغ الغرابة نظرا لتصادمه المباشر مع أصول الفكر الشيعى.

فمن بين أهم هذه الأصول أن الإمام الذى تتحقق فيه شروط الإمامة من المنظور الشيعى معصوم من الخطأ لأنه منصوص على إمامته ومعيَّن من الله سبحانه؛ فهو -إذن- فوق مستوى الخطأ، ومن ثم لا يصح أن يخضع للمساءلة ولا تجوز ضده الثورة.

أما إن كان هذا الإمام غير مستوفٍ لشروط الإمامة من المنظور الشيعى فلا جدال فى أنهم يعطون أنفسهم حق الثورة عليه ومقاومته وعزله إن استطاعوا ذلك. فإن رأوا أن الثورة عليه ومقاومته قد تكلفهم ثمناً غالياً لجأوا إلى "التقية" وهى مبدأ شيعى معروف يكاد يتفق من الناحية العملية مع مذهب الصبر الذى يتبناه جمهور أهل السنة فى ظل ظروف سياسية استثنائية كما أشرنا. ذلك أن الشيعة -فى ظل مبدأ "التقية"- بإمكانهم أن يتعايشوا مع الحكام الذين يعتقدون بعدم شريعة حكمهم ما داموا عاجزين عن مواجهتهم. ومن هذا المنظور يفسِّر الشيعة إذعان على بن أبى طالب لحكم الخلفاء الثلاثة: أبى بكر وعمر وعثمان، كما يفسرون إذعان الحسن بن على لحكم معاوية بن أبى سفيان.

ومن هنا لا نستطيع موافقة لويس على عموم قوله بأن مذهب الشيعة هو مذهب الثورة فى وجه الحكومة الجائرة، أو هو مذهب السيف؛ فى مقابل مذهب السنة الذى يعدُّه مذهب الخضوع المطلق للحاكم المستبد. ويرى الشيعة -كما يقرر لويس- أن الحكومة الجائرة هى الحكومة التى تغتصب حق آل البيت فى الحكم. وهذا ينسحب -بالطبع- على حكومة الخلفاء الثلاثة السابقين لعلى. ولو كان ما يقوله لويس صحيحا على إطلاقه لأدان الشيعة عليا لأنه لم يعلن الثورة فى وجه أبى بكر وعمر وعثمان، ولأدانوا الحسن بن على لأنه لم يعلن الثورة فى وجه معاوية.

٣- آراء لويس حول وضع أهل الذمة فى المجتمع العربى الوسيط:

يذكر لويس أن أهل الذمة من اليهود والنصارى كانوا يتمتعون بتسامح المجتمع العربى فى العصر الوسيط، ولكنه يرى أن المقصود بالتسامح هنا هو غياب الاضطهاد لاغياب التفرقة والتمييز لأن الإسلام لم يكن متسامحا على الإطلاق بهذا المفهوم الأخير ولم يدَّع يوما أنه كذلك [١٥٣]. ويزيد لويس هذه الفكرة توضيحا حين يذكر أن الشريعة الإسلامية تحتم على أهل الذمة أن يعترفوا بمكان الصدارة للإسلام والمسلمين فى الدنيا والآخرة. وقد كان هذا الاعتراف يعبِّر عن نفسه من خلال سلسلة من القيود التى فرضتها عليهم الشريعة، وهى قيود تتصل بملبسهم والدواب التى يركبونها والأسلحة التى يحملونها وما أشبه ذلك من أمور. على أن معظم هذه القيود لم تكن ذات صبغة عملية ملموسة بقدر ما كانت ذات صبغة اجتماعية ورمزية. أما

العبء الاقتصادى الحقيقى الذى فرضته الشريعة على أهل الذمة فقد تمثل فى زيادة الضرائب التى يدفعونها عما يدفعه المسلمون، هذا فضلا عن مطالبتهم بدفع الجزية أو ضريبة الرأس poll- tax التى فُرضت على كل رجل بالغ غير مسلم (١٥٤). ويرى لويس أن العضوية الكاملة فى الدولة الإسلامية فى العصر الوسيط اقتصرت على هؤلاء الذين اعتنقوا دين الأغلبية (١٥٥)، كما يعتقد أن المجتمع العربى الوسيط –رغم ما منحه لأهل الذمة من حرية– لم يكن من عادته أن يقبل خروج هؤلاء عن إطار الذل الذى كان يراد لهم إن يعيشوا فيه (١٥٦).

مناقشة هذه الآراء:

الحق أننا لا نكاد نجد وجها لما يقوله لويس من أن المقصود بتسامح المجتمع العربى تجاه أهل الذمة فى العصر الوسيط هو غياب الاضطهاد لا غياب التفرقة والتمييز. فالتاريخ يؤكد بصفة عامة أن الصور المتعددة لهذا التسامح –أو التعايش بالأحرى– لا تقتصر على غياب الاضطهاد بل تمتد لتشمل غياب التفرقة والتميز. فقد سمحت الشريعة لأهل الذمة أن يتبعوا ما تقضى به شريعتهم فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية كما هو الشأن بالنسبة إلى المسلمين. وكان هذا على المستوى النظرى والتطبيقى معا. ومارس أهل الذمة شعائر دينهم بحرية تامة كما مارسها المسلمون. وهذا ما لا يتردد لويس فى تقريره. وقد قامت علاقة المسلمين بأهل الذمة فى المجتمع العربى الوسيط على أساس القاعدة الفقهية المشهورة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا. صحيح أنه وجدت هناك استثناءات فى بعض مراحل التاريخ العربى، ولكن الحكم لا يبنى على الاستثناءات. أما قول لويس إن الشريعة الإسلامية تحتم على أهل الذمة أن يعترفوا بمكان الصدارة للإسلام والمسلمين فى الدنيا والآخرة فلا يقوم على أساس صحيح. ذلك أن اعتراف أهل الذمة بمكان الصدارة للإسلام والمسلمين فى الآخرة يعنى اعتناقهم للإسلام. ولكن لويس نفسه يقرر بوضوح أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الإكراه فى الدين ولا تلزم غير المسلمين باعتناق الإسلام (١٥٧). أما فيما يتصل بضرورة اعتراف أهل الذمة بمكان الصدارة للإسلام والمسلمين فى الدنيا فقد حاول لويس أن يبرر ذلك من خلال ما ورد فى كتب بعض الفقهاء من قيود متعلقة بملبسهم أو الدواب التى يركبونها أو الأسلحة التى يحملونها، إلى ما أشبه ذلك. ولكن الخطأ الذى وقع فيه لويس هنا أنه نسب هذه القيود إلى الشريعة وقد كان الأحرى به أن ينسبها إلى اجتهادات بعض الفقهاء. والاجتهادات قد تخطئ وقد تصيب كما نعلم. ويجدر بنا فى هذا السياق أن نشير إلى ما ذكره لويس من أن الحكومات الإسلامية بوجه عام لم تحرص على التنفيذ الدقيق لهذه القيود (١٥٨). ولعل ذلك يقدم دليلا ناصعا على أن الاجتهادات

الفقهية التى أدت إلى مثل هذه القيود كانت تتصادم مع روح الشريعة؛ ومن ثم تسقط الدعوى بأنها كانت تعبيراً عن منهج التميز الذى تبناه الإسلام ضد أهل الذمة.

نأتى الآن إلى مناقشة ما يقوله لويس من أن العبء الاقتصادى المفروض على أهل الذمة كان أثقل من نظيره المفروض على المسلمين. وهذا القول فى حاجة إلى مراجعة. فالعبء الاقتصادى المفروض على أهل الذمة فى العصر العربى الوسيط كان ينحصر بصفة أساسية فى ضريبتين هما: الخراج (أو ضريبة الأرض)، والجزية (أو ضريبة الرأس). أما الخراج فهو ضريبة اجتهادية نشأت فى عصر عمر بن الخطاب، وكان تقديرها يترك للحاكم أو الوالى فى ضوء طبيعة الأرض وطبيعة محصولها وأسلوب سقيها (١٥٩)، وكان ذلك التقدير يراعى فيه مبدأ عام هو مبدأ العدل وعدم الإجحاف بدافعى الخراج. ومن الضرورى هنا أن نوضح أن الخراج مرتبط برقبة الأرض لا بزارعيها، فقد يكون زارعوها مسلمين وهم –مع ذلك– ملزمون بدفع قيمة الخراج التى يدفعها غير المسلمين. وهذا يعنى أن الإجحاف بدافعى الخراج –على فرض حدوثه– لا يخص أهل الذمة بل يشمل عموم الرعية.

وأما الجزية فهى ضريبة شخصية كانت تحصَّل من أهل الذمة ابتداء من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم. والمعروف أن الجزية كانت لا تؤخذ إلا من الرجال القادرين ماديا وجسمانيا على دفعها، فيعفى منها الشيوخ والنساء والصبيان والرهبان المرضى وذوو العاهات. وكانت قيمة الجزية تتفاوت تبعا لتفاوت المستوى المادى لدافعيها: ما بين أثرياء الناس وأوساطهم وعامتهم (١٦٠). والمعروف أن الجزية كانت تدفع مقابل الحماية التى تقدمها الدولة الإسلامية لأهل الذمة بصفة عامة، لا لدافعى الجزية فقط؛ ومن هنا كانت تسقط إذا لم تتمكن الدولة الإسلامية من تقديم تلك الحماية،أو إذا اشترك أهل الذمة فى مهمة الدفاع عن الدولة (١٦١).

أما ما يقوله لويس من أن العضوية الكاملة فى الدولة الإسلامية فى العصر الوسيط اقتصرت على هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام فإنه فى حاجة إلى مراجعة. فالمعروف أن العضوية الكاملة فى مجتمع ما تعنى تمتُّعَ افراده بالمساواة فى الحقوق والحريات والواجبات. وبهذا المفهوم نستطيع أن نقول إن أهل الذمة تمتعوا بالعضوية الكاملة. وفى "صحيفة المدينة"، التى كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة بهدف تنظيم العلاقات بين عناصر المجتمع المدنى، ما يؤكد ذلك. فقد جاء فيها "أنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ... وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين"، وأنهم "أمة مع المؤمنين؛ لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم" (١٦٢).

ويحفل التاريخ العربي الوسيط فى معظم فتراته بالأمثلة التى تؤكد هذا المعنى. ونكتفى منها هنا بالقليل الذى قد يسهم فى جلاء الصورة. فقد وجدنا من أهل الذمة فى العصر الأموى من يتقلد أرقى مناصب الدولة ويحظى بالثقة الكاملة من الخلفاء. ومن هؤلاء سرجون بن منصور الذى أسند إليه معاوية بن أبي سفيان (٤١-٦٠هـ/٦٦١-٦٨٠م) إدارة الشئون المالية لدولته، وكان بمثابة مستشاره. وفيه يقول الطبرى وهو يترجم لمعاوية: "وكان كاتبه وصاحب أمره سرجون بن منصور الرومى" [١٦٣]. ولم يفقد سرجون مكانته فى عهد يزيد بن معاوية (٦٠-٦٤هـ/٦٨٠-٦٨٣م) الذى لم يكن يتردد فى استشارته والأخذ برأيه فى بعض القضايا السياسية الخطيرة [١٦٤]. وقد ورث عنه هذا المنصب الرفيع ابنه منصور [١٦٥]، ثم آل إلى أهم أعضاء هذه الأسرة وهو يوحنا، المشهور باسم القديس يوحنا الدمشقى St. John the Damascene الذى كان صاحب حُظوة لدى عدد من الخلفاء الأمويين. وفضلا عن مواهبه الإدارية كان عالما باللاهوت المسيحى، ولم يكن يتوانى فى الدفاع عن المسيحية وهو فى حضرة الخلفاء. وله فى مجال المناظرات بين المسيحية والإسلام كتابات كان يُسْمَح بتداولها فى دولة الخلافة [١٦٦]. وقد اتخذ معاوية الطبيب النصرانى ابن أُثال طبيبه الخاص، ولم يكفه ذلك تعبيرا عن ثقته به، بل استعمله على خراج حمص [١٦٧]، وهو ما يوحى بتقديره الكامل للمؤهلات الشخصية والإدارية لابن أثال.

وعاش أهل الذمة فى ظل العصر العباسى حياة لا تقل ازدهارا وتمتّعاً بروح المساواة عن حياتهم فى العصر الأموى، وكانوا موضع ثقة الخلفاء وتقديرهم منذ صدر الدولة. وتبرز فى هذا المجال أسرة "بختيشوع" التى اشتهرت بالطب وبرعت فيه وارتبط أطباؤها بخلفاء العصر العباسى الأول وبعدد من خلفاء العصر الثانى. وأول هؤلاء ظهورا هو "جورجيس بن بختيشوع" الذى عالج الخليفة المنصور (١٣٦-١٥٨هـ/ ٧٥٤-٧٧٥م) وأصبح من خاصته. وقد أمر المنصور بإكرامه "كما يُكرَم أخصُّ الأهل" [١٦٨]. ويروى أنه قال له يوما: "يا جورجيس، اتق الله وأسلِمْ وأنا أضمن لك الجنة"! فقال:"رضيت حيث آبائى فى الجنة أو فى النار"! فضحك المنصور [١٦٩]. وقد علت منزلة ابنه "بختيشوع" عند المهدى والرشيد، وعينه الرشيد رئيسا للأطباء [١٧٠]. على أن ألمع نجوم هذه الأسرة بلا منازع هو "جبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس" الذى كان صاحب مكانة متميزة لدى الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م) والأمين (١٩٣-١٩٨ هـ/ ٨٠٩- ٨١٣ م) والمأمون (١٩٨- ٢١٨هـ/ ٨١٣- ٨٣٣ م)، وخاصة الرشيد، "حتى أن الرشيد قال لأصحابه: كل من كانت له حاجة فليخاطب فيها جبرائيل لأنى لأفعل كل

ما سألنيه ويطلبه منى، فكان القواد يقصدونه فى كل أمورهم" (١٧١)، ولمع أيضا فى هذا المجال ابنه "بختيشوع بن جبرائيل" الذى كاد يبلغ مبلغ والده فى الثروة والشهرة والجاه، وكان أثيرا لدى الخليفة المتوكل (١٧٢) (٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦٢م). وقد نزحت هذه الأسرة المسيحية العريقة من موطنها فى مدينة جُنْدَيْسابور عاصمة إقليم خوزستان الفارسى إلى مقر الخلافة، وكانت سريانية الأصل، نسطورية المذهب.

ولم تكن أسرة بختيشوع إلا مثالا يوضح مدى التقدير الذى أسبغه الخلفاء العباسيون على أهل الذمة، وهناك العديد من الأمثلة الأخرى التى قد لا يتسع لها المقام هنا. ويكفينا فى هذا السياق أن نشير إشارة سريعة إلى الدور الذى اضطلع به أهل الذمة فى حركة الترجمة إلى العربية خلال العصر العباسى الأول والثانى، وإلى الثقة البالغة التى خصهم بها الخلفاء، وما أحاطوهم به من رعاية أدبية ومادية فائقة. ومن الشخصيات البارزة فى هذا المجال "يوحنا بن ماسويه" الذى عينه الرشيد "أمينا على الترجمة ورتب له كُتَّابا حُذَّاقا يكتبون بين يديه" (١٧٣). وكان ابن ماسويه طبيبا بارعا خدم "الرشيد والأمين والمأمون ومَن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل، وكان ملوك بنى هاشم لا يتناولون شيئا من أطعمتهم إلا بحضرته" (١٧٤). وكانت وفاته سنة ٢٤٣هـ / ٨٥٧م (١٧٥). ولعل أبرز هذه الشخصيات جميعا هو "حنين بن إسحاق" الذى يُعَدُّ شيخ المترجمين خلال عصر الترجمة،وكان يتقن العربية واليونانية والسريانية والفارسية(١٧٦). وقد برز دور حنين فى عصر الخليفة المأمون الذى تروى بعض مصادرنا أنه "كان يعطيه من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربى مثلا بمثل" (١٧٧). وكان حنين صاحب مدرسة فى الترجمة تقوم على الدقة البالغة والأمانة الكاملة فى النقل، واستمرت مكانته فى صعود حتى وفاته سنة ٢٦٠هـ / ٨٧٣م فى خلافة المعتمد على الله فى العصر العباسى الثانى (١٧٨). وقد اختاره الخليفة المتوكل لمهمة الإشراف على الترجمة فى "بيت الحكمة" الذى وضع نواته الخليفة الرشيد وطوَّره المأمون، وضم المتوكل إلى حنين نخبة من أعلام المترجمين يعملون تحت توجيهه (١٧٩). وكان ابنه إسحاق -كما يقول ابن النديم- "فى مجار أبيه فى الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية إلى العربية.... وخدم من خدم أبوه من الخلفاء والرؤساء..... وتوفى فى شهر ربيع الآخر سنة (٢٩٨ هـ /٩١٠م)" (١٨٠).

فإذا جئنا إلى العصر الفاطمى وجدنا أهل الذمة يتمتعون فيه بمكانة لا تقلّ عن المكانة التى كانوا يتمتعون بها فى العصرين الأموى والعباسى، إن لم تزد. والجدير بالتسجيل هنا أن اليهود بصفة خاصة عاشوا فى ظل الفاطميين عصرا من أزهى عصورهم، وظهر منهم الوزراء

وأصحاب الجاه والثراء والنفوذ، وهم لم ينعموا بالمساواة فقط، بل كانوا فى نظر الكثيرين متميزين عن غيرهم من سائر الرعية. وفى هذا المعنى يقول أحد شعراء مصر فى تلك الفترة:

يهود هذا الزمان قد بلغـــــوا غاية آمالهم وقد ملكـــــــوا
العز فيهم والمــــــال عندهمو منهم المستشار والملك
يا أهل مصر إنى نصحتُ لكم تهوّدوا قد تهوّد الفـــــلك! (١٨١)

واللافت للنظر أن الدولة الإسلامية ألحقت الصابئة والمجوس بأهل الكتاب، ومن ثم عاملتهم معاملة سائر أهل الذمة ومنحتهم حق المواطنة الكاملة. وقد أسهم بعض صابئة حران بدور ملحوظ فى حركة الترجمة. ومن أشهرهم فى هذا المجال ثابت بن قرة المتوفى سنة (٢٨٨ هـ/ ٩٠١م) فى أواخر خلافة المعتضد بالله (٢٧٩- ٢٨٩هـ/ ٨٩٢- ٩٠٢م) (١٨٢). وقد رحل ابن قرة إلى بغداد واستوطنها وتوثقت صلته بالخليفة المعتضد، فحل عنده بمكان لم ينافسه فيه أحد حتى من بين حاشيته ووزرائه (١٨٣).

لعل الأمثلة السابقة التى لم يسمح المقام هنا بأكثر منها تكفى لتأكيد أن أهل الذمة من اليهود والنصارى ومن لحق بهم من المجوس والصابئة كان يُنظر إليهم فى معظم فترات الحكم العربى على أنهم مواطنون كاملو العضوية فى المجتمع الذى يشكلون جزءا من نسيجه. فلم يمنعهم عدم انتمائهم لدين الأغلبية من احتلالهم أرقى المناصب أو إحراز ثروات طائلة، أو ممارسة شعائر دينهم بالشكل الذى يرونه مقبولا، أو اعتماد أجهزة الدولة عليهم فى بعض المهام الجليلة. بعبارة أخرى: عاشوا كما عاش غيرهم من بقية أفراد المجتمع وشاركوهم فى السراء والضراء. ومن هنا يمكننا أن نقول بصفة عامة إن معاناة أهل الذمة فى بعض عصور التاريخ العربى الوسيط لم تقتصر عليهم وحدهم فى الغالب بل امتدت لتشمل غيرهم من الرعية. ونكتفى هنا بتقديم مثالين: أولهما ما حدث فى عصر الخليفة العباسى المتوكل من تضييق على أهل الذمة أشرنا إلى صور منه فيما سبق. والحق أن المتوكل لم يضيق على أهل الذمة وحدهم بل ضيق على "العلويين"، وهم بنو عمومته، وهدم قبر الحسين بن على فأثار مشاعر الكراهية ضده، ومنع الناس من زيارة مشهد على بن أبى طالب أو غيره من العلويين (١٨٤). كما سلك مسلكا مماثلا مع "المعتزلة"، فأبعدهم عن مناصبهم وضيّق عليهم وحاول أن يمحو كل آثار مذهبهم، وقرّب أعداءهم (١٨٥). فليس من الغريب أن تكون معاملته لأهل الذمة انعكاسا لهذا الخلل فى السياسة.

أما المثال الثانى فيتجلىّ فيما حدث فى عصر الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله (٣٨٦–٤١١هـ/٩٩٦– ١٠٢١م) من سوء معاملة لأهل لأهل الذمة من اليهود والنصارى فى أقاليم الخلافة الفاطمية. فمن ذلك أن الخليفة الحاكم جعل لهم علامات يعرفون بها، "وألبس اليهود العمائم السود وأمر ألا يركبوا مع المسلمين فى سفينة وألا يستخدموا غلاما مسلما... ولم يُبْق فى ولايته ديرا ولا كنيسة إلا هدمها....وأمر النصارى بأن تعمل فى أعناقهم الصلبان....."(١٨٦). إلى غير ذلك من ألوان العسف. ولكن هذه التصرفات الشاذة الجائرة لم تقتصر على أهل الذمة، بل شملت عموم الرعية. ويروى المؤرخون فى ذلك حكايات ربما يدخل بعضها فى باب المبالغة، ولكنها تعكس –بكل تأكيد– الطبيعة غير السوية للحاكم بأمر الله. فقد "قتل من العلماء والكتّاب والأماثل ما لا يُحْصَى" (١٨٧)، وكتب على أبواب المساجد والشوارع سبٌّ أبى بكر وعمر وعثمان وعدد آخر من جلة الصحابة، ومنع النساء من الخروج من بيوتهن ليلا أو نهارا، ونهى عن بيع الرطب والعنب وأباد كثيرا من الكروم (١٨٨). فهذه التصرفات وأمثالها تكشف عن شخصية مضطربة؛ ويدل على ذلك ما تشهد به مصادرنا من أنه كان يأمر بالشئ ثم يتراجع عنه دون سبب واضح فى الأمر به أو التراجع عنه. ومن ذلك على سبيل المثال أنه أمر بإعادة بناء الكنائس التى كان قد أمر بهدمها، كما أمر بمحو ما أحدثه من كتابة سب الصحابة فى المساجد وغيرها (١٨٩). وهكذا كانت نتائج سياساته تنعكس على الجميع سلبا أو ايجابا.

نخلص من هذا العرض إلى أن أهل الذمة تمتعوا بالعضوية الكاملة فى المجتمع العربى فى العصر الوسيط وأن الضغوط التى تعرضوا لها فى بعض عصور التاريخ العربى كانت فى الغالب إحدى السمات العامة لسياسات حكومات تلك العصور تجاه الرعية كلها أو قطاع عريض منها وليس تجاه أهل الذمة فحسب. فلا يبقى –بعد ذلك – أساس صحيح لما يقوله لويس من أن المجتمع العربى الوسيط كان يحرص على أن يرى أهل الذمة يعيشون فى إطار من الذل لم يكن يراد لهم الخروج منه. إن هذا الحكم لا ترفضه مبادئ الإسلام فقط بل يرفضه الواقع التاريخى كما شرحنا الآن. والحق أن أخطر ما يمكن أن ينزلق إليه الباحث هو أن يلتقط رواية شاذة من هنا أو من هناك ليبنى عليها أحكاما عامة تتنافى تماما مع حقائق التاريخ الثابتة.

خاتمـــــــــــــة

بعد هذه الجولة فى كتابات "برنارد لويس" فى تاريخ العرب الوسيط نستطيع أن نلخص أهم ملاحظاتنا فيما يأتى:

أولا: تشهد كتابات لويس فى هذا الحقل التاريخى بأنه باحث سيطر على أدوات بحثه؛ فهو لم يكتف بدراسة اللغات الشرقية التى تعينه على التعمق فى هذا المجال، وعلى رأسها العربية بالطبع، ولكنه زاد على ذلك فألم إلماما جيدا بتراث العربية على المستوى الفقهى والكلامى واللغوى والأدبى... فأتاح له ذلك مزيدا من القدرة على الغوص فى دهاليز التاريخ العربى والحضارة العربية والإسلامية. ومن هنا فإن على المتصدى لمناقشة آرائه أن يعطيها ما تستحق من بحث وتحقيق.

ثانيا: رغم ما يثور حول شخصية لويس وآرائه من جدل ونقد فى أنحاء العالم العربى والإسلامى فإن ذلك لا ينبغى أن يكون سببا يدفع الباحث المنصف إلى التسرع فى الحكم ووصْم كل ما يصدر عنه من آراء واجتهادات بالهوى والغرض والتحامل لأن ذلك أبعد ما يكون عن الموضوعية التى يجب أن يتحلى بها البحث العلمى النزيه. وقد تبين لنا من خلال دراستنا هذه أن لويس يقدم عددا من الاجتهادات أو وجهات النظر الجديرة بالتنويه والاعتبار؛ فقد لفت الانتباه إلى ظاهرة خطيرة سادت بعض الدراسات الاستشراقية فى التاريخ العربى والإسلامى الوسيط وهى تأثر أصحاب هذه الدراسات بالسياسات الاستعمارية لبلدانهم، فكان لذلك انعكاسه السلبى على دراساتهم التى فقدت روح التجرد والإنصاف. كما تحدث بقدر من الموضوعية عن قضية التسامح فى تاريخ العرب وحضارتهم فى العصر الوسيط وأكد أن التسامح كان الطابع الغالب على هذه الحضارة رغم الآراء التى تقول بعكس ذلك. ثم إنه لاحظ أن أهم منجزات الدولة العربية إبان قوتها لا تكمن فى فتوحاتها العسكرية الهائلة بل فى قدرتها المذهلة على صهر أهل البلاد المفتوحة فى بوتقة الحضارة الإسلامية وتعريبهم ثقافيا. وقد حاول أيضا أن يبرز ما تميز به منهج الكتابة التاريخية عند العرب فى العصور الوسطى من دقة وإحكام إذا ما قورن بنظيره فى العالمين اللاتينى واليونانى فى تلك الفترة. وقد نوه لويس بتأثر المنهج التاريخى عند المسلمين برواية الحديث النبوى وما تميزت به هذه الرواية من دقة بالغة من حيث السند والمتن. ومن بين ما قدمه لويس من نظرات ثاقبة تحليله لطبيعة الخلاف بين السنة والشيعة وما انتهى إليه من أن هذا الخلاف لا يمس جوهر العقيدة الإسلامية بل يمس مسائل فرعية سياسية يدور معظمها حول قضية الخلافة، وهى أمور قد تختلف فيها وجهات النظر. وقد رفض لويس ما ذهب إليه بعض المستشرقين من

تفسير هذا الخلاف على أساس عِرْقى؛ أى على أساس أنه خلاف بين العنصرين: الآرى (الفارسى) والسامى (العربى). ومما ينبغى التنويه به فى هذا السياق أن لويس راجع بعض المسلمات الشائعة بين عدد من المستشرقين وفندها، كالقول بأن قيام الخلافة العباسية كان انتصارا للفرس على العرب، وبأن الصراع بين الأمين والمأمون كان صراعا فارسيا عربيا، كما ضم صوته إلى صوت الذين يرفضون اتهام العرب بإحراق مكتبة الإسكندرية. ثم إنه -فضلا عن ذلك كله- تحدث عن اللغة العربية حديث المعترف بإمكاناتها الهائلة وقدرتها على أن تكون وعاء جيدا لاستيعاب فنون الحضارة، وذكر أن الهجوم الذى تتعرض له هذه اللغة من قِبَل بعض المستشرقين إنما يكشف عن جهل هؤلاء بخصائصها وإمكاناتها المتعددة الجوانب.

ثالثا: كشفت هذه الدراسة عن عدد من المآخذ الذى يمكن أن توجه إلى كتابات لويس فى تاريخ العرب الوسيط، يأتى على رأسها أن بعض آرائه لا تستند إلى قراءة صحيحة لخلفيات الأحداث التاريخية، ومن ثم تخلو من المصداقية، وقد يناقض بعضها بعضا. فهو حين يناقش -على سبيل المثال- دوافع الحروب فى عصر النبوة والخلافة الراشدة يتجاهل الظروف التى كانت تحيط بالدولة العربية الإسلامية فى تلك الفترة وتهددها فى صميم وجودها، وهى حقائق تاريخية ثابتة يعين استيعابها على فهم أسباب هذه الحروب. ولكن لويس يقفز إلى نتائج لا يسمح بها الواقع التاريخى وهى أن المسلمين كانوا يهدفون إلى إحلال الإسلام محل الكفر، كما كانوا يبحثون عن متنفس خارجى بسبب ما كانت تعانى منه شبه الجزيرة العربية من جفاف وكثافة سكانية عالية. ويبدو هنا تأثر لويس الواضح بمقولات سابقيه من المستشرقين فى هذا الصدد. والحق أن الحرب ما كانت يوما وسيلة لإحلال الإسلام محل الكفر، والقول بذلك يتناقض مع ما يقرره لويس نفسه فى كتاباته من أن الإسلام لا يقبل الإكراه فى الدين. إن ما ينبغى أن نبرزه هنا أن المؤرخ حين يقرأ الأحداث منفصلة عن إطارها العام تبتعد نتائجه كثيرا عن الحقيقة.

رابعا: مما تأخذه هذه الدراسة على لويس أيضا أنه يعمد إلى بعض الآراء الفقهية التى يثور حولها كثير من الجدل فيتخذ منها أساسا يستند إليه فى استخلاص أحكام عامة غير صحيحة أو يوظفها توظيفا سياسيا دون أن يتيح لقارئه معرفة وجهات النظر المختلفة

فى القضية المطروحة حتى يستطيع أن يتبين وجه الحقيقة. فهو حين أراد أن يفسر مفهوم دار الإسلام ودار الحرب –على سبيل المثال – اعتمد على الرأى الفقهى الذى يرى أن دار الحرب هى كل بلد لا ترتفع فيه راية الإسلام. وأن دار الإسلام ملزمة من الوجهة الشرعية بأن تكون فى حالة جهاد دائم ضد دار الحرب حتى تدخل فى الإسلام أو تخضع لسلطان المسلمين وتدفع الجزية. وهذا الرأى الذى تردده بعض كتب الفقهاء لا يجد ما يؤيده تأييدا قاطعا فى نصوص القرآن والحديث وفى مسلك الرسول صلى الله عليه وسلم ومسلك خلفائه الراشدين. والغريب أن لويس حين يحاول تفسير مفهوم السلام فى الإسلام يعتسف فى ذلك فيقصر هذا المفهوم على العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامى ويستبعد علاقة الإسلام بالآخر. ولا تخفى هنا محاولة التوظيف السياسى لمثل هذه الآراء. ومن الأمثلة الآخرى لذلك إلحاحه فى غير موضع من مؤلفاته على رأى فقهاء المالكية الذى يقضى بتحريم هجرة المسلمين إلى أرض غير إسلامية وبضرورة هجرتهم إلى أرض إسلامية إذا احتل العدو أرضهم. وهذا الرأى لا تخفى دلالاته السياسية فى ظل الظروف التى يمر بها العالم الإسلامى المعاصر. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أيضا أن لويس حين ناقش علاقة الحاكم بالرعية فى التاريخ العربى الوسيط من وجهة نظر جمهور المسلمين من أهل السنة ذكر أنها علاقة قائمة على الاستبداد المطلق من جانب الحاكم والخضوع المطلق من جانب الرعية؛ وهو يروى فى ذلك هذه العبارة الشائعة عند بعض الفقهاء: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". ثم ينتهى من مناقشته إلى القول بأن الرعية لا حقوق لها فى الإسلام وأن مذهب الغربيين الذى يؤكد حق الرعية فى معارضة الحكومة المنحرفة مذهب غريب على الفكر الإسلامى. ولا شك أن هذا الخطأ فى الاستنتاج راجع إلى اعتماده على رأى معين وتجاهل غيره من الآراء التى تمثل الاتجاه الأقوى لدى جمهور فقهاء الفكر السياسى فى الإسلام.

خامسا: يسترعى الانتباه أن لويس يتسرع أحيانا فى إصدار أحكام لها صفة القطع فى أحداث تتطلب من المؤرخ قدرا كبيرا من الأناة وهو يناقشها ويصدر فيها حكمه. ويتضح ذلك بصفة خاصة فى علاجه لأحداث الفتنة الكبرى التى بدأت فى أواخر خلافة عثمان وتطورت بشكل مأساوى ومعقد فى خلافة على بن أبى طالب. فلا يمكن القطع –على سبيل المثال– بأن دور عبد الله بن سبأ فى تلك الفتنة كان محدودا؛ أو

القطع بضلوع طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص فى المؤامرة التى أدت إلى قتل عثمان، أو القول بأن الثوار المصريين وحدهم هم الذين قاموا بتنفيذ هذه الجريمة. إن التساهل فى إصدار مثل هذه الأحكام لا تسمح به طبيعة تلك الأحداث البالغة التشابك والتعقيد. وليس المقصود بذلك تجريد المؤرخ من حقه فى إبداء رأيه، ولكن المقصود ألا يجئ هذا الرأى فى شكل حكم تعسفى يفتقد الأساس العلمى الصحيح نظرا لاختلاط الروايات وتضاربها، الأمر الذى يسهم فى صعوبة استجلاء معالم الحقيقة.

سادسا: لعل من أبرز ما تكشف عنه هذه الدراسة اتجاه لويس أحيانا إلى التشكيك فى بعض حقائق التاريخ التى تكاد تكون موضع اتفاق الباحثين فى الشرق والغرب. ومن أوضح الأمثلة على ذلك إنكاره أن تكون الحروب الصليبية عدوانا من الغرب على العالم الإسلامى. وهو يبرر هذا الإنكار بقوله إن تلك الحروب كانت محاولة من الأوروبيين لاسترداد ما استولى عليه المسلمون من أراضى العالم المسيحى، وعلى رأسها الأرض المقدسة؛ فهى حروب مقدسة جاءت ردا على حروب مقدسة خاضها المسلمون قبل ذلك ضد العالم المسيحى. والمغالطة الكبرى هنا تتمثل فى المقارنة التى لا موضع لها بين ما قام به المسلمون فى الصدر الأول عندما حاربوا فى الشام ومصر وبين ما قام به الصليبيون عندما هاجموا العالم الإسلامى. فالمسلمون لم يخوضوا حربا ضد العالم المسيحى ولا دار بخاطرهم أن يفعلوا ذلك، ولكنهم خاضوا حربا ضد قوة غاشمة كانت تسيطر على الشام ومصر ضد إرادة سكان هذين الإقليمين، وكانت فى الوقت نفسه تمثل تهديدا حقيقيا للكيان الإسلامى الوليد فى المدينة؛ وتلك هى قوة الروم البيزنطيين. أما الصليبيون فقد خاضوا حربا ضد العالم الإسلامى لم يكن الباعث الدينى أحد مبرراتها الأساسية. ولعل من أوضح الأدلة على ذلك أن إحدى حملاتهم توجهت ضد مدينة القسطنطينية معقل المسيحية الشرقية ودمرتها. فكيف يمكن القول إن الحملات الصليبية هى حروب مقدسة جاءت ردا مبررا على حروب مقدسة سابقة ضد العالم المسيحى؟

سابعا: يرتبط بهذه النقطة محاولة لويس تبرير الحروب الأوروبية اللاحقة التى نجحت فى طرد المسلمين من أوروبا. ولو أنه اكتفى بذلك لحاول البعض أن يلتمس لكلامه وجها،

ولكنه مضى خطوة أبعد حين أخذ يبرر حملات الغرب الاستعمارية ضد العالم العربي والإسلامى فى العصر الحديث على أساس أن الهدف منها فى رأيه حرمان العرب والمسلمين من استعادة قوقم وبعث طاقاقم حتى لا يهددوا الغرب مرة أخرى. وهنا يلح لويس إلحاحا غريبا فى العديد من مؤلفاته على فكرة التهديد الإسلامى والعربى لأوروبا طوال العصور الوسطى، ويرى فى هذا التهديد التاريخى مبررا لأن يشعل الغرب ضد العرب والمسلمين نيران حرب لا تنطفئ أبدا حتى لا ينهض هؤلاء من كبوقم ! والملاحظ أن نَبْرَة التحريض هذه تتصاعد حدقا فى مؤلفات لويس المتأخرة مثل كتاب: صراع الثقافات Cultures in Conflict، وكتاب: أزمة الإسلام The Crisis of Islam وهو بهذا يعرّض نفسه لأن يُدان من قبل الكثيرين — وخاصة من بين العرب والمسلمين— بما أدان هو به غيره من المستشرقين حين ذكر أن بعض كتاباقم تخدم السياسة الاستعمارية للدول التى ينتمون إليها. فلا جدال فى أن مثل هذه الآراء التى يطرحها لويس تخدم السياسة الاستعمارية للمحافظين الجدد فى الولايات المتحدة الأمريكية وتُنَظِّر لفكرة "الضربات الاستباقية" التى يتبناها هؤلاء ومن يدور فى فلكهم.

الهوامـــــش

١- Edward W.Said, Orientalism, London and Henley, 1978.

٢- Ibid., pp. 316- 319.

٣- http://www.geocities.com/martinkramerorg/Bernardlewis.htm

٤- من بين أعماله المهمة فى هذا المجال الكتب الآتية:

- Islam and the Civilization of the Ottoman Empire, Norman, Okla, 1963.
- The Emergence of Modern Turkey, London, 1968.
- Studies on Classical and Ottoman Islam, London, 1976.

٥- من أبرز أعماله فى هذا المجال كتابه: The Shaping of Modern Middle East والجدير بالملاحظة أن كثيرا من مؤلفاته التى تناول فيها التاريخ العربى الوسيط عالج فيها كذلك جوانب مختلفة من تاريخ العرب والمسلمين فى العصر الحديث. ومن ذلك على سبيل المثال كتابه: The Arabs in History، وكتابه: Islam in History، وكتابه :

The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years.

٦- See: Bernard Lewis, Islam in History (New York, 1973), pp.18-19.

٧- خصص ابن خلدون فى مقدمته فصلا يتلخص فى "أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب". انظر: مقدمة ابن خلدون (طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دون تاريخ)، ص ١٤٩-١٥٠.

8- See: Lewis, Islam in History, pp. 45-46
9- Ibid., p. 45.
10- Ibid., p. 19.
11- See: Bernard Lewis, The Middle East (New York, 1995), p. 57.
12- See: Bernard Lewis, The Multiple Identities of the Middle East (New York, 1998), pp. 127- 128
13- See: Bernard Lewis, The Arabs in History (Oxford, sixth edition, 1993), p. 57
14- See: Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, pp.116-117.
15- See: Lewis, Islam in History, pp. 148- 149.
16- See: Lewis, The Arabs in History, pp. 143- 144
17- See: Lewis, The Middle East, p. 58.
18- Lewis, Islam in History, p. 105.
19- See: Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, p.126. See also: Islam and the West (Oxford, 1993), p.156.
20- See: Lewis, Islam and the West, pp. 155- 156.
21- Ibid., p. 156.
22- See: Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, p. 126. C.f., Islam and the West, p. 156.

٢٣- جمال الدين بن القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (مكتبة المتنبى، القاهرة، دون تاريخ)، ص ٢٣٣.

٢٤- من أبرز المؤيدين لصحة هذه الرواية بين المؤرخين العرب جرجى زيدان فى كتابه : تاريخ التمدن الإسلامى (طبعة دار الهلال، القاهرة، دون تاريخ)، ج٣، ص ٤٤-٥١

٢٥- انظر: ألفريد بتلر: فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٣٦٩. هذا؛ وقد قام بترجمة تاريخ يوحنا النقيوسى إلى العربية الدكتور عمر صابر عبد الجليل تحت عنوان: تاريخ مصر ليوحنا النقيوسى- رؤية قبطية للفتح الإسلامى. طبعة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٢٦- See: Lewis, The Arabs in History, p.5

٢٧- See: Lewis, Islam in History, p.373.

٢٨- من أشهر الكتب الاستشراقية التى تبنت هذا الرأى كتاب فلهوزن Wellhausen بعنوان: The Arab Kingdom and its fall(Calcutta, 1927)

For more details see: Lewis, The Arabs in History, pp. 84-85. See also ٢٩- his book: The Middle East, pp.75-76

٣٠- See: Lewis, The Middle East, p. 80

٣١- See: Lewis, Islam and the West, pp. 67-68

٣٢- Ibid., p.160.

٣٣- See: Lewis, The Middle East, p. 58.

٣٤- انظر: ابن هشام: سيرة النبى صلى الله عليه وسلم، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (دار الهداية، القاهرة، دون تاريخ)، ج٢، ص ٩٢- ٩٥

٣٥- نفس المصدر والجزء، ص ١٢٣.

٣٦- انظر ص٤-٥ فيما سبق.

٣٧- انظر: الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعارف، القاهرة،١٩٧٧)، ج٢، ص ٦٥٤-٦٥٦.

٣٨- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٦.

٣٩- وهو الحارث بن عمير الأزدى. انظر: الواقدى: كتاب المغازى، بتحقيق مارسدن جونس (عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٤)، ج٢، ص ٧٥٥.

٤٠- لمزيد من التفاصيل حول سرية مؤتة انظر: المصدر السابق، ج٢، ص ٧٥٥-٧٦٩.

41- See: Philip Hitti, History of the Arabs (London, 1970), p. 177.

٤٢-حول تفاصيل هذه الغزوة ارجع إلى: الواقدى، مصدر سابق، ج٣، ص ٩٨٩- ١٠٢٥.

٤٣- انظر: الطبرى: مصدر سابق، ج٣، ص ١٨٤، ٢٢٣- ٢٢٧.

٤٤- انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، بتحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرين (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥)، ج٩، ص ١٩٣.

٤٥- يذكر البلاذرى فى هذا السياق أن عمر بن عبد العزيز أمر بهدم قلعة طرندة، وهى إحدى القلاع الداخلة فى بلاد الروم، وكان عبد الله بن عبد الملك بن مروان قد فتحها فى خلافة والده عبد الملك بن مروان وشحنها بالسلاح والمقاتلين. انظر: فتوح البلدان،

بمراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١)، ص ١٨٥. والملاحظ أن عمر لما أراد هدم مدينة المصيصة على الحدود السورية وهدم الحصون التي بينها وبين أنطاكية نبهه بعض القادة من ذوى الخبرة إلى أن المصيصة عُمِّرت لغرض دفاعي وهو صد هجمات الروم عن أنطاكية، فعدل عن قراره. انظر: نفس المصدر، ص ١٦٥.

٤٦- انظر: المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٤٨)، ج٣، ص ١٩٥؛ وابن كثير: البداية والنهاية، ج٩، ص ٢١٣.

٤٧- See: Lewis, Islam and the West, p.9; and: The Multiple Identities of the Middle East, p. 122.

٤٨- See: Lewis, The Political Language of Islam (Chicago and London, 1988), p. 78; The Muslim Discovery of Europe (London, 1982), p. 61; and: Islam and the West, p. 10.

٤٩- See: Lewis, The Multiple Identities of Middle East, pp. 121- 122.

٥٠- See: Lewis, The Crisis of Islam (New York, 2003), p. 42.

وحول سياسة الخلفاء الأمويين تجاه أرمينيا فى القرن السابع الميلادى، ارجع إلى : كانار: مادة "أرمينية" فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية، دار الشعب، القاهرة، ج٣، ص ٧٣. وحول معاهدة النوبة ارجع إلى ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها (طبعة تورى، نيوهافن، ١٩٢٢)، ص ١٨٨.

٥١- See: Lewis, The Muslim Discovery of Europe, p. 62.

٥٢- حول "مقنا"- وهى مستوطنة يهودية فى جنوب الشام- ارجع إلى ياقوت: معجم البلدان، بتحقيق فريد عبد العزيز الجندى (دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩٠)، ج٥، ص ٢٠٦. وحول "أيلة" بالقرب من مقنا، على ساحل بحر القلزم (البحر الأحمر) ارجع إلى: نفس المصدر، ج١، ص ٣٤٧. وحول كتب الرسول صلى الله عليه وسلم لمسيحيى أيلة وليهود مقنا ارجع إلى: د. محمد حميد الله الحيدر آبادى: مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة (هيئة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤١)، ص ٣٨- ٣٩، ٤٢.

53- See: Lewis, The Political Language of Islam, pp. 78- 79.

٥٤- ابن سعد: الطبقات الكبرى (دار صادر، بيروت، دون تاريخ)، ج٢، ص ٩٧.

٥٥- ابن هشام: سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ج٣، ص ٣٦٦.

٥٦- انظر ص ١٥ فيما سبق.

٥٧- ابن هشام: مصدر سابق، ج٢، ص ١٢١.

٥٨- For more details see: Lewis in his: Islam and the West, pp. 11- 13; Islam in History, p. 412; and The Multiple Identities of the Middle East, pp. 116- 117.

٥٩- See: Lewis, Cultures in Conflict, (Oxford, 1996), p. 57 f.

٦٠- See: Lewis, Cultures in Conflict, pp. 58- 59.

٦١- See for example: Cultures in Conflict, pp. 12- 13; Islam in History, p. 412; and: Islam and the West, p. 13.

٦٢- See: Paul Johnson, A History of Christianity (Penguin Books, London, 1982), pp. 92- 93, 243; Ira Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge, 1988), p. 41; Hitti, History of the Arabs, p. 153.
وانظر أيضا: بتلر: فتح العرب لمصر، ص ١٣٩- ١٤٢- ١٤٩- ١٧١.

٦٣- See:A History of the Crusade (Penguin Books, London, 1990), p.123

٦٤- See: Lewis, Islam and the West, p.51.

٦٥- See: Lewis, Cultures in Conflict, pp.45- 46.

٦٦- See: Lewis, Islam in History, p. 368; The Muslim Discovery of Europe, p. 67; Cultures in Conflict, p. 46; Islam and the West, p. 52.

٦٧- Lewis, Islam in History, p. 368. See also the Muslim Discovery of Europe, p.67; Islam and the West, p.51.

٦٨- Lewis, Islam in History, p.369.

٦٩- Ibid., p. 370.

٧٠- البلاذري:أنساب الأشراف، بتحقيق د.محمد حميد الله (دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧)، ج١، ص ١٩٨.

٧١- See: Lewis, Islam and the West, p. 54.

٧٢- أحمد بن يحيى الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣)، ج٢، ص ١٣٧.

٧٣- نفس المصدر ، ج٢، ص ١٣٨.

٧٤- نفس المصدر والصفحة.

٧٥- كتاب الأم، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجى (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣)، ج٤، ص ٣٥٥.

٧٦- See: Lewis, Islam in History, p. 296. C.F., The Middle East, p. 72.

٧٧- See: Lewis, The Middle East, p. 64.

٧٨- Ibid., p.62.

٧٩- See: Lewis, The Arabs in History, p. 59; The Middle East, p. 63.

٨٠- See: Lewis, The Middle East, p.63.

٨١- See: Lewis, Islam in History, pp. 275- 276.

٨٢- See: Lewis, The Arabs in History, p. 60; The Middle East, p. 63.

٨٣- See: Lewis, The Middle East, p.63.

٨٤- Ibid., p.64.

٨٥- أبو يوسف: كتاب الخراج (دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ)، ص ٤٢.

٨٦- انظر التفاصيل فى نفس المصدر السابق، ص ٢٥- ٢٧.

٨٧- انظر: ابن الجوزى: سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (دار الدعوة الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١)، ص ٥٩.

٨٨- الماوردى: الأحكام السلطانية (طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٣)، ص ٢٠١.

٨٩- أبو يوسف: الخراج، ص ٤٦.

٩٠- الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ١٩٩؛ ابن الأثير: أُسْد الغابة فى معرفة الصحابة (دار الشعب، القاهرة، دون تاريخ)، ج٧، ص ٣٨٧.

٩١- ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٣٧٠- ٣٧١.

٩٢- انظر: اليعقوبى: تاريخ اليعقوبى (دار صادر، بيروت، ١٩٩٢)، ج٢، ص ١٦٣، ١٨٨.

٩٣- ابن الأثير: أسد الغابة، ج٢، ص ٩٣؛ ج٤، ص ٢٣٠.

٩٤- ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٢٤٢.

٩٥- نفس المصدر والجزء، ص ٢٣٩. وانظر أيضا: ابن الأثير: أسد الغابة، ج٣، ص ٢٩٥.

٩٦- انظر خليفة بن خياط: تاريخ خليفة بن خياط، بتحقيق د. سهيل زكار(دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣)، ص ٦٣.

٩٧- انظر: الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٤١.

٩٨- نفس المصدر والجزء، ص ٢٨٩- ٢٩٠.

٩٩- ابن الأثير: أسد الغابة، ج٣، ص ٢٦٠

١٠٠- انظر: ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، ص ١٨٩- ١٩٠.

١٠١- ابن الأثير: أسد الغابة، ج٣، ص ٢٨٨.

١٠٢- نفس المصدر والجزء، ص ٢٨٨- ٢٨٩. وزابُلستان هى أفغانستان الحالية. يقول عنها ياقوت إنها "كورة واسعة قائمة برأسها جنوبى وطخارستان... وهى البلاد التى قصبتها غَزْنة البلد المعروف العظيم". معجم البلدان، ج٣، ص ١٤٠.

١٠٣- ابن الأثير: أسد الغابة، ج٢، ص ٣٩١- ٣٩٢.

١٠٤- ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٥، ص ٣٦.

١٠٥- انظر: المسعودى: مروج الذهب، ج٢، ص ٣٤٤-٣٤٥.

١٠٦- انظر: الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٧٣- ٢٧٦؛ ابن الأثير: أسد الغابة، ج٥، ص ٤٥٣.

١٠٧- الطبرى: مصدر سابق، ج٤، ص ٢٧٦.

١٠٨- ابن الأثير: أسد الغابة، ج٥، ص ٤٥٣.

١٠٩- لمزيد من التفاصيل ارجع إلى: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٣٣؛ اليعقوبى، مصدر سابق، ج٢، ص ١٧٦؛ الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٤٢١-٤٢٢.

١١٠- انظر: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٥٢؛ الطبرى، مصدر سابق، ج٥، ص ١٥٥.

١١١- رواه مسلم من كتاب فضائل الصحابة: صحيح مسلم بشرح النووى (دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٧)، ج١٥، ص ١٦٩.

١١٢- نفس المصدر والصفحة.

١١٣- خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٢٩.

١١٤- ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، بتحقيق د. طه محمد الزينى (مؤسسة الحلبى، القاهرة، ١٩٦٧)، ج١،ص ٤١.

١١٥- انظر -على سبيل المثال- الحوار الذى دار بين عليّ وعثمان فى تاريخ الطبرى، ج٤، ص ٣٣٧- ٣٣٨، والحوار الذى دار بين عبد الله بن عباس وعثمان فى: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص ٣٤.

١١٦- للتفاصيل ارجع إلى: الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٧، ٣٣٠. وانظر أيضا: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١١٩- ١٢٤.

١١٧- انظر مثلا: خليفة بن خياط فى تغطيته لخلافة عثمان، مصدر سابق، ص ١١٣-١٢٤؛ وأيضا: اليعقوبى، مصدر سابق، ج٢، ص ١٦٢، ١٧٧.

١١٨- انظر: الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٤٠- ٣٤١؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧٤.

١١٩- انظر: اليعقوبى، مصدر سابق، ج٢، ص ١٦٤.

١٢٠- الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٦٦.

١٢١- يقول اليعقوبى: "وكان أكثر من يؤلب عليه طلحة والزبير وعائشة"، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧٥. وفى الإمامة والسياسة، ج١، ص ٤٠، أن طلحة كان يحرض أهل الكوفة وأهل مصر -بعد قدومهم إلى المدينة- على عثمان. وانظر أيضا: المسعودى: مروج الذهب، ج٢، ص ٣٥٦، ولكن هذه الروايات تقابلها -كما سيأتى- روايات أخرى تفيد عكس ذلك.

١٢٢- لمزيد من التفاصيل انظر: المسعودى: مروج الذهب، ج٢، ص ٣٥٣- ٣٥٤.

١٢٣- خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١١٦.

١٢٤- نفس المصدر والصفحة.

١٢٥- اليعقوبى، مصدر سابق، ج٢، ص ١٧٥.

١٢٦- الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٢٦.

١٢٧- نفس المصدر والجزء، ص ٣٦٧.

١٢٨- نفس المصدر والجزء، ص ٤٢٥- ٤٢٦. وانظر أيضا: المسعودى: مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٥. وينسب الطبرى هذا الشعر إلى الوليد بن عقبة، أما المسعودى فينسبه إلى نائلة بنت الفرافصة زوج عثمان.

١٢٩- لمزيد من التفاصيل راجع: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٣٠- ١٣١؛ الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٩١- ٣٩٤؛ ابن قتيبة، مصدر سابق، ج١،ص ٤٤-٤٥.

١٣٠- انظر: الطبرى، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٤٩.

١٣١- نفس المصدر والجزء، ص ٤٥١.

١٣٢- Lewis, Islam in History, p. 352.

١٣٣- Idem.

١٣٤- Ibid., p.314.

١٣٥- See: Lewis, Islam and the West, pp. 61-62; The Political Language of Islam, p.92.

١٣٦- See: Lewis, Islam and the West, p. 162.

١٣٧- See: Lewis, The Political Language of Islam, p. 92.

١٣٨- انظر: الماوردى: الأحكام السلطانية، ص ٩.

١٣٩- نفس المصدر، ص ١٥- ١٧.

١٤٠- نفس المصدر، ص ١٧.

١٤١- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، بتحقيق محمد حامد الفقى (طبعة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٨)، ص ٢٨.

١٤٢- الباقلانى: التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، بتحقيق محمود محمد الخضيرى ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة (دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧)، ص ١٨٦.

١٤٣- نفس المصدر والصفحة.

١٤٤- رواه البخارى فى كتاب الأحكام. صحيح البخارى (طبعة دار الشعب، القاهرة، دون تاريخ)، ج٩، ص ٧٨.

١٤٥- نفس المصدر، ج٩، ص ٧٩.

١٤٦- ابن هشام، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٤١.

١٤٧- محمد أسد: منهاج الإسلام فى الحكم ، ترجمة منصور محمد ماضى (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤)، ص ٧٦.

١٤٨- روى البخارى فى "كتاب الأحكام" عددا من هذه الأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم: "من أطاع أميرى فقد أطاعنى، ومن عصى أميرى فقد عصانى"، وقوله أيضا: "اسمعوا وأطيعوا وإن استُعْمِل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة". صحيح البخارى، مصدر سابق، ج٩، ص ٧٧- ٧٨. ولكن توجد بجوار هذه الأحاديث التى يوهم ظاهرها إطلاق الطاعة أحاديث أخرى تقيِّد ذلك. انظر: نفس المصدر والموضع.

١٤٩- الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٩٠)، ج٢، ص ١٤٠.

١٥٠- أبو حامد الغزالى: فضائح الباطنية، بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى (الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤)، ص ١٩٢- ١٩٣.

١٥١- See: The Political Language of Islam, p. 69.

١٥٢- والغريب أن لويس يقول إن عبارة "حقوق المواطن" دخل استعمالها حديثا فى الإسلام. انظر: Islam in History, p. 352

١٥٣- See: Lewis, Islam in History, p. 148.

١٥٤- See: Lewis, The Muslim Discovery of Europe, pp. 63-64; The Multiple Identities of the Middle East, pp. 120- 121.

١٥٥- See: Lewis, Islam in History, p. 264.

١٥٦- Ibid., p.174.

١٥٧- انظر ص ٤-٥ من هذا البحث.

١٥٨- See: Lewis, Islam in History, p. 173.

١٥٩- انظر: الماوردى: الأحكام السلطانية، ص ١٤٨.

١٦٠- انظر: أبو يوسف: الخراج، ص ١٢٢.

١٦١- رد أبو عبيدة عامر بن الجراح الجزية التى كان أهل حمص بالشام قد دفعوها فى خلافة عمر بن الخطاب، وذلك بعد أن عجز المسلمون عن تقديم الحماية لهم نتيجة سحب الحامية الإسلامية من حمص استعدادا للقاء هرقل فى اليرموك. انظر: البلاذرى، فتوح البلدان، ص ١٤٣. والملاحظ أن يهود المدينة لم يدفعوا الجزية للرسول صلى الله عليه

وسلم لأنهم –بناء على صحيفة المدينة– كانوا يشتركون فى مهمة الدفاع عن الدولة التى أصبحوا جزءا منها.

١٦٢– ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ١٢١.

١٦٣– الطبرى، مصدر سابق، ج٥، ص ٣٣٠.

١٦٤– نفس المصدر والجزء، ص ٣٥٦.

١٦٥– انظر: المقريزى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، الشهير بخطط المقريزى (مطبعة بولاق ١٢٧٠هـ)، ج١، ص ٩٨.

١٦٦– e: Hitti, History of the Arabs, pp. 195- 196, 245- 246.

١٦٧– Ibid., p. 196. وانظر أيضا: اليعقوبى، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٢٣.

١٦٨– ابن القفطى: أخبار الحكماء، ص ١١٠.

١٦٩– نفس المصدر، ص ١١١.

١٧٠– نفس المصدر، ص ٧١– ٧٢.

١٧١– نفس المصدر، ص ٩٥.

١٧٢– نفس المصدر، ص ٧٢– ٧٣.

١٧٣– نفس المصدر، ص ٢٤٩.

١٧٤– نفس المصدر والصفحة.

١٧٥– انظر: ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٧)، ج٢، ص ١٣٦.

١٧٦– نفس المصدر والجزء، ص ١٤٢.

١٧٧– نفس المصدر والجزء، ص ١٤٣.

١٧٨– انظر ابن النديم: الفهرست (دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ)، ص ٤٠٩.

١٧٩– انظر: ابن القفطى، مصدر سابق، ص ١١٨.

١٨٠– ابن النديم: الفهرست، ص ٤١٥.

١٨١– السيوطى: حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٨)، ج٢، ص ١٧٥.

١٨٢– انظر: ابن أبى أصيبعة، مصدر سابق، ج٢، ص ١٩٦.

١٨٣– انظر: ابن القفطى، مصدر سابق، ص ٨١.

١٨٤- انظر: ابن السبكى: طبقات الشافعية (المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى، القاهرة، دون تاريخ)، ج١، ص ٢١٦؛ ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة (طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٩)، ج٢، ص ٢٨٤.

١٨٥- انظر: ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل (مكتبة الخانجى، القاهرة، دون تاريخ)، ص ٣٥٧- ٣٥٨؛ ابن تغرى بردى، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٧٥.

١٨٦- ابن تغرى بردى، مصدر سابق، ج٤، ص ١٧٧- ١٧٨.

١٨٧- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٦.

١٨٨- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٦- ١٧٨.

١٨٩- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٧- ١٧٩.

قائمة المصادر والمراجع

مرتبة ترتيبا هجائيا حسب أسماء المؤلفين

أولا: العربية والمعربة:

* أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم):- كتاب الخراج. دار المعرفة. بيروت (دون تاريخ).

* ابن أبى أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم):- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. دار الثقافة. بيروت: ١٩٨٧م.

* ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن على بن محمد الجزرى):- أسد الغابة فى معرفة الصحابة. دار الشعب. القاهرة: ١٩٧٠م.

* أسد (محمد):- منهاج الإسلام فى الحكم. ترجمة منصور محمد ماضى. دار العلم للملايين. بيروت: ١٩٦٤م.

* الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل):- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت: ١٩٩٠م.

* الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب):- التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، بتحقيق محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة. دار الفكر العربى. القاهرة: ١٩٤٧م.

* بتلر (ألفريد .ج.):- فتح العرب لمصر. ترجمة محمد فريد أبوحديد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة: ١٩٨٩م.

* البخارى (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم):- صحيح البخارى. دار الشعب. القاهرة: ١٩٦٨م.

* البلاذرى (أبوالحسن أحمد بن يحيى بن جابر):- أنساب الأشراف. الجزء الأول، بتحقيق محمد حميد الله. دار المعارف. القاهرة: ١٩٨٧م.

فتوح البلدان، بتحقيق رضوان محمد رضوان. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩١م.

* ابن تغرى بردى (جمال الدين أبوالمحاسن يوسف):- النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. دار الكتب المصرية. القاهرة: ١٩٣٩م.

* ابن الجوزى (أبوالفرج عبد الرحمن بن على بن محمد):- سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. دار الدعوة الإسلامية. القاهرة: ٢٠٠١م.

مناقب الإمام أحمد بن حنبل. مكتبة الخانجى. القاهرة (دون تاريخ).

* حميد الله (الدكتور محمد):- مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة. هيئة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة: ١٩٤١م.

* خليفة بن خياط:- تاريخ خليفة بن خياط، بتحقيق الدكتور سهيل زكار. دار الفكر. بيروت: ١٩٩٣م.

* زيدان (جرجى):- تاريخ التمدن الإسلامى. مراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس. دار الهلال. القاهرة (دون تاريخ).

* ابن السبكى (تقى الدين):- طبقات الشافعية. المطبعة الحسينية. القاهرة (دون تاريخ).

* ابن سعد (محمد):- الطبقات الكبرى. دار صادر. بيروت (دون تاريخ).

* السيوطى (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن):- حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربى. القاهرة: ١٩٩٨م.

* الشافعى (محمد بن إدريس):- كتاب الأم. خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرحى. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩٣م.

* الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير):- تاريخ الرسل والملوك، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة: ١٩٧٩م.

* ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله):- فتوح مصروأخبارها. طبعة تورى. نيوهافن: ١٩٢٢م.

* الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد):- فضائح الباطنية، بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة: ١٩٦٤م.
* الفرّاء (أبويعلى محمد بن الحسين):- الأحكام السلطانية، بتحقيق محمد حامد الفقى. مكتبة مصطفى البابى الحلبى. القاهرة: ١٩٣٨م.
* ابن قتيبة (أبومحمد عبد الله بن مسلم):- الإمامة والسياسة، بتحقيق د. طه محمد الزينى. مؤسسة الحلبى. القاهرة: ١٩٦٧م.
* ابن القفطى (جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف):- إخبار العلماء بأخبار الحكماء. مكتبة المتنبى. القاهرة (دون تاريخ).
* كانار (ماريوس):- مادة "أرمينية" فى دائرة المعارف الإسلامية، ج٣، الطبعة العربية. دار الشعب. القاهرة (دون تاريخ).
* ابن كثير (الحافظ إسماعيل بن عمر):- البداية والنهاية، بتحقيق الدكتور أحمد أبو ملحم وآخرين. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٨٥م.
* الماوردى (أبو الحسن على بن محمد بن حبيب):- الأحكام السلطانية والولايات الدينية. مكتبة مصطفى البابى الحلبى. القاهرة: ١٩٧٣م.
* المسعودى (أبوالحسن على بن الحسين بن على):- مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة: ١٩٤٨م.
* مسلم (أبوالحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم):- صحيح مسلم بشرح النووى. دار الريان للتراث. القاهرة: ١٩٨٧م.
* المقريزى (تقى الدين أبوالعباس أحمد بن على):- كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الشهير بخطط المقريزى). مطبعة بولاق. القاهرة: ١٢٧٠هـ .
* ابن النديم (أبوالفرج محمد بن إسحاق):- الفهرست. دار المعرفة. بيروت (دون تاريخ).
* ابن هشام (عبد الملك):- سيرة النبى صلى الله عليه وسلم (الشهيرة بسيرة ابن هشام)، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. دار الهداية. القاهرة (دون تاريخ).
* الواقدى (محمد بن عمر بن واقد):- كتاب المغازى، بتحقيق مارسدن جونس. عالم الكتب. بيروت: ١٩٨٤م.

* الونشريسي (أحمد بن يحيى):- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب. خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي. دار الغرب الإسلامي. بيروت: ١٩٨٣م.
* ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الحموى):- معجم البلدان، بتحقيق فريد عبد العزيز الجندى. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩٠م.
* اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح):- تاريخ اليعقوبي. دار صادر. بيروت: ١٩٩٢م.

ثانيا: الأجنبية:

- Hitti (Philip K.):
  - History of the Arabs. London: 1970.
- Lapidus (Ira M.):
  - A History of Islamic Societies. Cambridge: 1988.
- Lewis (Bernard):
  - The Arabs in History. Sixth edition. Oxford: 1993.
  - The Crisis of Islam. New York: 2003
  - Cultures in Conflict. Oxford: 1995.
  - Islam in History. New York: 1973
  - Islam and the West. Oxford: 1993.
  - The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years. New York: 1995.
  - The Multiple Identities of the Middle East. New York: 1998.
  - The Muslim Discovery of Europe. London: 1982.
  - The Political Language of Islam. Chicago and London: 1988.
- Runciman (Steven):
  - A History of the Crusades. Penguin Books. London: 1990.
- Said (Edward W.):
  - Orientalism. London and Henley: 1978.

مفهوم الفيض عند أفلوطين
وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه

د. حسن حسن كامل إبراهيم (*)

تعد الفلسفة اليونانية من أهم الروافد التي اعتمد عليها فلاسفة المسلمين فيما قدموه من طرح فلسفي. فقد استفاد فلاسفة المسلمين من آراء فلاسفة اليونان ومذاهبهم كثيراً، فلا يخفى علينا جميعاً محاولاتهم المستمرة للتوفيق بين تلك النظريات الفلسفية اليونانية والدين الإسلامي، لذلك نعت نفر من الباحثين هذه الفلسفة – التي طرحها المسلمون – بأنها فلسفة توفيقية، أي أنها تقوم على التوفيق بين فلسفة اليونان والدين الإسلامي.

وتعد نظرية الفيض أو الصدور التي أدلى بها الفيلسوف السكندري أفلوطين (٢٠٥؟ –٢٧٠؟ م) من أهم النظريات الفلسفية اليونانية التي لعبت دورًا كبيرًا في تأسيس الطرح الفلسفي الذي قدمه فلاسفة المسلمين في مباحث الفلسفة الثلاثة: الوجود، والمعرفة، والقيم، أولئك الفلاسفة الذين حاولوا بدورهم التوفيق بين هذه النظرية والدين الإسلامي.

وتشير هذه النظرية إلى كيفية فيض الموجودات أو صدورها عن الواحد وذلك بواسطة سلسلة من الفيوضات التي تفيض أو تصدر عن الواحد، فهذه الفيوضات أو سلسلة العقول والنفوس– وعلى رأسها العقل الفعال الذي يقابل عند فلاسفة المسلمين جبريل عليه السلام – هي المسئولة عن كل ما يحدث فى الوجود.

(*) أستاذ مساعد – قسم الفلسفة، كلية البنات – جامعة عين شمس.

ونظرًا لهذا الدور الخطير الذي لعبته هذه النظرية فى التفكير الفلسفي عند المسلمين، يحاول الباحث من خلال هذا البحث استجلاء محتوى هذه النظرية أو مضمونها، ومعرفة موقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منها ؛ لأجل ذلك جاء البحث تحت عنوان" مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه ".

ولقد قسم الباحث هذا العمل إلى ثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول : مفهوم الفيض عند أفلوطين.

المبحث الثاني: موقف فلاسفة المسلمين : الفارابي وابن سينا من نظرية الفيض الأفلوطينية.

المبحث الثالث: موقف مفكري المسلمين: ابن تيمية من نظرية الفيض الأفلوطينية.

وسيعتمد الباحث فى هذا البحث على المنهج التحليلي، لتحليل النصوص التي توجد بين يديه، بالإضافة إلى عقد مقارنات بين نظرية الفيض عند أفلوطين من جهة، والطرح الذي قدمه المسلمون فيما يتعلق بالفيض من جهة أخرى.

وفيما يتعلق بالمادة العلمية التي استقاها الباحث من مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد راجع الباحث الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الواردة فى البحث على القرآن الكريم وكتب الصحاح، وصوب ما ورد فيها من أخطاء مطبعية، والتزم الباحث بطريقة عزو الآيات القرآنية على نحو ما وردت فى مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، مع ثبت أسماء السور وأرقام الآيات فى هامش البحث.

*** المبحث الأول : مفهوم الفيض عند أفلوطين :**

شغلت مسألة كون الأشياء عن علة أولى فلاسفة اليونان- مثل غيرها من المسائل التي خاضوا غمارها- أعنى كيفية فيض الكثرة عن الواحد أو صدورها. (*) ومن هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف السكندري أفلوطين الذي طرح نظرية توضح هذه المسألة تسمى نظرية الفيض أو الصدور. ومنها نتبين كيفية فيض الموجودات عن المبدأ الأول ، وبعبارة أخرى كيفية صدور الأشياء (الكثرة) عن الواحد (البسيط). (**) وعموماً فإن هذه النظرية تشير إلى تصور مزدوج

(*) حل الفيثاغوريون قبل ذلك هذه المشكلة : الواحد والكثرة ، حيث حددوا الواحد أو البسيط أولاً للأشـياء ، ومنه تكون الأعداد ، وهي تكون في المحسوسات ، فهي ليست مفارقة لهـا ، وتـستمر سلسلة الموجودات عن الواحد حتى تكون جميع الموجودات . فقد زعم فيـتاغورث (ولد حوالى ٥٧٢ ق.م) أن " الأصل الأول لجميع الأشياء هو الواحد ومنه تخرج الأعداد ومنها تخرج النقط ومن النقط تخرج الخطوط ومن الخطوط السطوح ومن السطوح الأجسام ومن الأجسام العناصر الأربعة وهى النار والهواء والماء والتراب التى تركب منها العالم، وأنها دائما تستحيل وتتغير ويرجع أحدها للآخر ولا ينعدم من جواهر العـالم شـىء بل جميع ما يعتريه محض تغير . " نستنتج من ذلك أن الأعداد أى الهيئة الرياضـية هـى أصـل هذا العالم ، وهكذا حل الفيثاغوريون مسألة صدور الكثرة عن الـوحدة، وهـذا نفـس ما طرحه بعد ذلك أفلاطون (٣٤٧ - ٤٢٧ ق.م.) بقوله بالمثل وأرسطاطاليس (٣٢٢- ٣٨٤ق.م.) بقوله بالصور . للمزيد من التوضيح ينظر : مختصر تـاريخ فلاسـفة الـيونان : ديوجـين لاترتوس (مترجم) ، ص ٦٦- ٦٧، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط : د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ص٨٣، ٨٤ .

(**) قدم بارمنيدس (ولد حوالى ٥١٥ ق.م.) حلاً آخر لهذه المشكلة ، فقد أشار إلى أن المبدأ الأول هـو الواحد أما الكثرة فقد رفضها تماما ، وعلى هذا النحو حل بارمنيدس هذه المـسألة بتأكـيده على الوحدانية ونفيه للكثرة على الإطلاق . ولقد وحد بارمنيدس بين الفكـر والوجـود، فهمـا عـنده شيء واحد . للمزيد من التوضيح ينظر : الطبيعة : أرسطاطاليس (مترجم) جـ١، م١، ف١، ٢، ١٨٤ب، ص٥، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط: د. أحمد فؤاد الأهوانى، ص١٤١- ١٤٢ .

للحقيقة الوجه الأول متعلق بالنفس، والآخر متعلق بالكون. وبالنسبة للتصور الأول " فالعالم عنده ينقسم إلى مراكز طاهرة وأخرى دنسة تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعودا أو نزولا، وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق الارتباط بالمقام الذي تستقر فيه أما الوجه الآخر لهذا التصور المزدوج للحقيقة فهو تصوره للكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فى إيجاده على السابق وأن هذه السلسة يمكن أن تكون موضوعا للتفكير" (١) ويعد الموضع الثاني من هذا التصور موضوع اهتمامنا فحسب.

ولقد استفاد أفلوطين من السابقين عليه عند وضعه نظرية الفيض ، فقد أخذ عن الفلسفات والعقائد التي كانت منتشرة فى زمنه ، بالإضافة إلى تأثره بأفلاطون. (***) ولم يقف عند ذلك بل إنه حصل نظريته من رافد آخر هو ما وضعه الفلكيون السابقون. فنظريته تدور حول" نظرية فلكية عن عالم السماء

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة، جـ٢: د. محمد على أبو ريان، ص ٣٢٧.

(***) استفاد أفلوطين من فلسفة أفلاطون كثيراً، الذي زعم أن: الصانع أوجد هذا العالم من العناصر الأربعة كلها: النار والماء والهواء والتراب، وأنه أحدث كذ لك روح العالم وفقاً لإرادته، وأوجد أيضاً الموجودات تقليداً للأصل، وشكل السماء وفقاً لنموذج الطبيعة الخالد، وذلك لكي يمنحها أن تشابه هذا قدر الإمكان، لأن النموذج يوجد منذ الأزل. وذلك يعنى أن العالم صنع على غرار النموذج العقلي فى البدء ووفقاً للضرورة التابعة للعقل. وكون الصانع كذلك كل الأجسام السماوية والإلهية من النار وجعلها فى صورة دائرة ، ووضعها فى العالم السماوي. وبالجملة فإن الصانع أبدع كل الموجودات ووهبها أنفسها، ووهب العالم النظام والتناغم بعد أن كان فى فوضى واضطراب. وهكذا جعل أفلاطون إلى جوار الصانع المثل والنفس الكلية والمادة ، وهذا ما سيبين أثره بعد ذلك عند أفلوطين. للمزيد من التوضيح ينظر: محاورة طيماوس: أفلاطون، (مترجم) ص٤١٦- ٤٥..

الحسي القائمة على تأملات أيدوكس فى القرن الخامس، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذي تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوي على الثوابت، أما الأفلاك التي تقل عنه في قوة الشعاع فإن كلاً منها يشتمل على كوكب سيار. وفى هذا التصور للسماء المحسوسة نجد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة فى عالمنا تجرى بحسب قواعد معقولة، وعالم كهذا لابد أن يكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الآخر" (١) (*).

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفى أرسطو والمدارس المتأخرة جـ ٢ ، ٣٦٧ .

(*) استفاد أرسطاطاليس بدوره من هذه النظرية فى تفسيره لظاهرة الحركة ويبدو ذلك بوضوح فى مؤلفه " الميتافيزيقا "، فقد أشار فيه إلى تفسير الحركة الظاهرة فى الكون وبخاصة حركة الكواكب والنجوم والأفلاك. ولقد تأثر أفلوطين بهذا التفسير الأرسطاليسى لحركة الأجرام السماوية في نظريته عن الفيض أو الصدور. وعموما فإن أرسطاطاليس يرى أن المبدأ الأول أو الموجود الرئيسي لا يكون متحركاً في ذاته أو عرضياً، وهو يصدر الحركة السرمدية والأولية، ولقد أعطى المحرك الأول إلى جانب الحركة المكانية الأولى الخاصة بالكون حركات مكانية أخرى للكواكب، وهى حركة دائرية سرمدية، لأن طبيعة الكواكب نفسها سرمدية؛ وهذه الجواهر المحركة تكون سابقة للحركة، وفيما يتعلق بعدد هذه الجواهر فهي بقدر عدد حركات هذه الكواكب. ولقد استفاد أرسطاليس ذلك من الفلكيين اليونانيين – على نحو ما ذكرنا سابقاً – أمثال أيد وكس وكاليس. وقد أطلق بعض الباحثين على هذه النظرية الأرسطاطاليسية فى تفسير حركة الكواكب " نظرية المحركين الثواني " ، وأطلق عليها البعض الآخر من الباحثين " نظرية العقول المفارقة ". وعلى هذا النحو جعل أرسطاطاليس للكواكب والأفلاك عقولاً أو نفوساً مسئولة عن حركتها وهى مفارقة لها. ويعتقد نفر من الباحثين أن أرسطاطاليس استفاد هذا الرأى من الأسطورة اليونانية التي تزعم أن الكواكب آلهة " بشرط أن ننظر إليها فى أنفسها مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة " وبقول كلى فإن أفلوطين استفاد كذلك من هذا التفسير الأرسطاطاليسى لتفسير حركة الكواكب أعنى جعله الجواهر أو العقول

ولم يكتف أفلوطين بتلك المصادر بل تجاوزها واستفاد كذلك من التراث الشرقي فى مجال الألوهية. (٢) فتعد نظرية الفيض أو الصدور من أهم الأدلة على تأثير الديانات الشرقية؛ حيث ظهر" فى تفكير أفلوطين فكرة حضور الله أو بالأحرى قوة الله فى العالم عن طريق وسائط بينه وبين العالم ... ومن هنا قيل إن فكرة الوسائط الإلهية هي فى واقع الأمر توفيق بين النظرة اليونانية إلى الله على أنه مجرد عالٍ، والنظرة الشرقية فى كل مكان" (٣).

ويبدو للمتأمل فى نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية أن الإله أو الواحد ليس واحداً بل إنه عبارة عن ثالوث متدرج لثلاثة أقانيم أو علل على النحو التالي:

١- الواحد أو الموجود الأول، وهو ينعت بعدة أسماء على نحو متنوع : المطلق، الخير، اللامتناهى، الآب، (أول الأقانيم الثلاثة)، وهو الغاية أو الهدف الذي يطمح إليه الكل، ومن هذا الواحد يكون الفيض الأول: الفكر أو العقل الإلهي.

٢- وهذا الفكر الإلهي وهو العقل يترجم إلى أكثر من معنى: عقل أو عقل إلهي، فكر أو مبدأ عقلي الروح، وهو واسطة بيننا وبين الواحد الذي معرفته فوق قدرتنا على المعرفة. وهو عقل كلي يتضمن جميع العقول

المفارقة علة حركة الكواكب فى قوله بسلسلة العقول والنفوس التي تصدر عن الواحد. للمزيد من التوضيح ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة، جـ ٢ ، د. محمد على أبو ريان، ص١٩٩، Aristotle Metaphysica : book ,8,1.: 13b، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، ص٢٣٣- ٢٣٤.

(٢) أفلوطين، فيثاغورث، أبقراط: د. مصطفى غلاب، ص١٠، تاريخ الفلسفة اليونانية: وولتر ستيس (مترجم) ص ٢٤٠ .

(٣) أفلوطين، فيثاغورث، أبقراط: د. مصطفى غلاب، المقدمة بقلم المؤلف ص١٠- ١١.

الجزئية، والوحدة الكاملة للعقول الإلهية المعروفة فى لغة أفلاطون إنها المثل. والمثل هي العلل القديمة أو الصور العقلية لكل ما هو محسوس.

٣- ومن العقل تصدر النفس الكلية أو روح الكل، كذلك العقل الإلهي له فعلان: إلى أعلى تأمل الواحد وإلى أسفل التكوين أو الإيجاد، لذلك النفس الكلية بواسطة جزئها الإلهي تتأمل العقل الإلهي بواسطة جزئها الهابط أو المبدأ العقلي. ويتكون الكون أو العالم المدرك المحسوس على غرار النماذج المعقولة. إنها النفس الكلية تكون كل النفوس ونفس الإنسان لذلك تكون نفس الكل (١).

ويرى بعض الباحثين أن أقانيم أفلوطين هي نفس أقانيم أفلاطون؛ فالأخير قال: الصانع، والمثل، والنفس الكلية، والموجودات أو المادة؛ وقال الأول: الواحد، والعقل، والنفس الكلية، والموجودات أو المادة (٢).

ونتساءل: هذا الفيض أو الصدور عن الواحد يعد فعلا حرا أم فعلا ضروريا ؟ يبدو مما سبق أن فعل الفيض ليس فعلاً حراً، فإنه " لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلا حرا كما تختار الإرادة أحد الطرفين ، الصدور ها هنا تحقق المعلول عن علة بالضرورة، فالإمكان هنا ليس كإمكان العقل الحر ولكنه إمكان واجب التحقق على نحو معين. ولا يجب أن نفهم من هذا أن الإمكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد فى الزمان أي حدوث للأقانيم أو الموجودات، الواقع أن فعل الصدور خارج الزمان فالعالم قديم أزلي" (٣).

---

(1),Plathnus :The essence of plathnus,p:14 .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، ص ٣٢٥ – ٣٢٦.

(٣) تـاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة جـ ٢ د. محمد على أبو ريان، ص ٣٢٩- ٣٣٠ .

وطبقاً لهذه النظرية فإن الموجودات التي تتميز بالكثرة تصدر عن الواحد: البسيط، المطلق، اللامتناهى. ولكن كيف يتم ذلك ؟ ، أقصد كيف تصدر الكثرة عن الواحد؟ لجأ أفلوطين لحل هذه المشكلة إلى استخدام التشبيهات والصور الشعرية والبلاغية. فإن أفلوطين تصور فكرة الفيض " بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يشع من مركز مضيء ويزداد إعتاماً وهو يتجه إلى الخارج إلى أن يتلاشى أخيراً في حلكة تامة. وهذه الحلكة التامة هي المادة أو الهيولى. والهيولى باعتبارها نفياً للنور وباعتبارها حداً للوجود هي فى ذاتها لا وجود. وهكذا نجد أن المعضلة الرئيسية فى كل الفلسفة اليونانية وهى مشكلة زمان الهيولى – وثنائية الهيولى والفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان – عبثاً – لإخضاعها وحلها – قد انزلقت بخفة على يد أفلوطين وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطاطة" (١).

وسنحاول فى المبحث التالي معرفة موقف فلاسفة المسلمين من هذه النظرية الأفلوطينية، هل: رفضوها أم استفادوا منها فى تفسيرهم لكون الأشياء عن الواحد من خلال محاولتهم التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي؟

*** المبحث الثاني: موقف فلاسفة المسلمين: الفارابي وابن سينا من نظرية الفيض الأفلوطينية:**

عندما انتقلت نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية إلى المسلمين ضمن ما نقل من التراث الفلسفي اليوناني، تلقفها المسلمون الذين انبهروا بفلسفة اليونانيين، وأخذوا يوفقون بينها وبين ما يقابلها من الدين الإسلامي. ونجد فى المقابل نفراً آخر من مفكري المسلمين يرفض هذه النظرية؛ لأنها لا تتفق مع الدين الإسلامي؛ بل إنها عندما انتقلت إلى المسلمين – من وجهة نظر هذا

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: وولتر ستيس، ص ٢٤٢ .

الفريق – أضرت بمسيرة الفكر الإسلامي كثيراً ولم تحسن إليه على الإطلاق. وسيحاول الباحث في هذا المقام تبين تأثير هذه النظرية على فلسفة كل من أبي نصر محمد الفارابي (٢٥٧– ٣٣٩هـ) وأبي علي بن الحسين بن سينا (٣٧٠– ٤٢٨هـ) كممثلين لفلاسفة المسلمين، وتوضيح كذلك مواقف الرافضين لها من خلال أحد الشخصيات المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي وهو تقي الدين أحمد بن تيمية (٦٦١ – ٧٢٨هـ).

*** موقف الفارابي من نظرية الفيض الأفلوطينية :**

عندما تسلم فلاسفة المسلمين نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية أخذوا يوفقون بينها وبين ما يقابلها في الدين الإسلامي. ويظهر ذلك بوضوح عند الفارابي، الذي يشير إلى أن المبادئ التي تعد قوام الأجسام والأعراض يكون على رأسها السبب الأول وآخرها المادة، والسبب الأول عنده في المرتبة الأولى من الوجود، وهو واحد وما عداه كثير. وهكذا يثير الفارابي نفس المشكلة (الوحدانية – الكثرة) التي أثارها غيره من الفلاسفة اليونانيين السابقين عليه، ويحاول إيجاد حل لها. يقول: "المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها يحوز صنفا منها السبب الأول في المرتبة الأولى الأسباب الثواني في المرتبة الثانية العقل الفعال (*) في

(*) يرى أرسطاطاليس أن العقل الفعال قديم وخالد ولا يسرى عليه الفناء، واستند مفكرو العصر الوسيط على عبارة لأرسطاطاليس تدل على خلود هذا الجزء من النفس بل خلود النفس كلها ، وهي قوله : " ولست أقول إنه – يقصد العقل الفعال – يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانيا غير ميت . ". ويعلق د. عبد الرحمن بدوي على هذه العبارة قائلاً: (وسرعان ما تلقفها الشراح في العصر الهلينستي وفي العصر الوسيط (الإسلامي والمسيحي على سواء) ففعلوا بها الأفاعيل، إذ وجدوا فيها النزعة الروحانية التي تؤكد أن أرسطاطاليس أيضاً ممن يقولون بعقل

المرتبة الثالثة النفس فى المرتبة الرابعة الصورة فى المرتبة الخامسة المادة فى المرتبة السادسة، فما فى المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا بل واحدا فردا فقط وأما فى كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير" (١).

وينبه الفارابي إلى أن هذه المبادىء الستة بعضها لا هي أجسام ولا في أجسام وبعضها فى أجسام وليست هي أجسام، وينوه إلى أن الأجسام ستة وهى فى مجموعها تمثل العالم، ثم يشير إلى أن الواحد هو علة ما يأتي بعده فى المرتبة، يقول: " وثلاثة منها – يقصد المبادئ – ليست هي أجساما ولا هي فى أجسام وهى السبب الأول والثواني والعقل الفعال وثلاثة هي فى أجسام وليست ذواتها أجساما وهى النفس والصورة والمادة – والأجسام ستة أجناس الجسم السماوي والحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والنبات والجسم المعدني والأسطقسات الأربع. والجملة المجتمعة من هذه الأجسام الستة من الأجسام هي العالم، فالأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإله وهو السبب القريب لوجود

(مفارق)، وبالتالي بخلود النفس، وخلود النفس عند هؤلاء – وأغلبهم ينزع منزعاً أخروياً كـان عقـيدة مـن العقائد، لأنه الكفيل بإقامة البناء الديني على أصل راسخ: إذ به يمكن افتراض الحساب والعقاب والثواب وما يترتب عليها من أخرويات هي عصب الدين عند المؤمنـين ، بل هي عند شعورهم الباطن أكبر مبرر لوجود الله .." ويستمر د. بدوى فى تعلـيقه علـى هـذه العـبارة بأنهـا كانـت سبباً أساسياً للتوفيق بين رأيي : أفلاطون وأرسـطاطاليس عـند كل من أفلوطين والفارابي. وفيما يتعلق بأهمية العقل الفعال عند أرسـطاطاليس فإنـه يمد العقل المنفعل بالمعقولات، ويخرجه من القوة إلى الفعل أما هو بالفعل دائما، بعد تعقل المعقولات. للمزيد من التوضيح ينظر: فى النفس : أرسطاطاليس (مترجم)، م ٣ ف٥ ،٤٣٠أ، ص٧٤– ٧٥، المرجع السابق: المقدمة بقلم د. عبد الرحمن بدوى، ص١، تاريخ الفكر الفلسفي، جـ ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة: د. محمد على أبو ريان ص١٥٤.

(١) رسائل الفارابي: الفارابي، رسالة السياسات المدنية، ص ٢.

الثواني ولوجود العقل الفعال والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية ومنها حصلت جواهر هذه الأجسام. "[1] ويبدو الأثر الأرسطاطاليسى هنا واضحًا، فقد استفاد الفارابي فى ذلك من نظرية" المحركين الثواني" أو " العقول المفارقة " لأرسطاطاليس.

ولقد رتب الفارابي سلسلة الموجودات حيث أشار إلى أن السبب الأول أعلى مراتب الوجود، ويليه البريء من المادة، ثم الأجسام السماوية، ثم الأجسام الهيولانية. وما يهمنا فى هذا الموضع هو الموجودات الروحية لا الموجودات المادية. ويرتب الفارابي الموجودات الروحية ترتيباً تنازلياً من الأعلى إلى الأسفل على النحو التالي:

١- المرتبة الأولى: السبب الأول، الله تعالى.

٢- المرتبة الثانية: العقول التسعة المحركون للأجرام السماوية، وهى: العقل الأول المحرك للسماء الأولى، والعقل الثاني المحرك لكرة الكواكب الثابتة، والعقل الثالث المحرك لكرة زحل ...؛ والعقل الرابع المحرك لكرة المشترى ...؛ والعقل الخامس المحرك للمريخ ...؛ والعقل السادس المحرك للشمس؛ والعقل السابع المحرك للزهرة ...؛ والعقل الثامن المحرك لعطارد ...؛ والعقل التاسع المحرك للقمر.

٣- المرتبة الثالثة: مرتبة العقل الفعال فى الإنسانية.

٤- المرتبة الرابعة: مرتبة النفس الإنسانية.

٥، ٦ – مرتبتا الهيولى والصورة. والهيولى هي المبدأ الأول الذي به تشترك الأجسام فى كونها أجساماً، والصورة هي المبدأ الذي يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة.

---

(١) المرجع السابق : ص ٢-٣ .

هذا والمراتب الثلاثة الأولى مراتب الله تعالى والعقول العشرة هي فى نظر الفارابي مراتب روحية محضة، أي لا صلة لها بالمادة مطلقاً؛ على حين أن المراتب الثلاث الأخيرة تتصل بالأجسام على الرغم من أنها فى ذاتها أمور روحية أو معنوية غير جرمية [1].

ويبين الفارابي كيفية صدور الموجودات عن الواحد بقوله: "والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته ووجوب وجود من غيره وهو الاثنينية لهذا الطريق وذلك الثاني عقل الأول وعقل ذاته وبعقله الأول وجب عنه إشراق ... وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك" [2].

وفيما يتعلق بالثواني فإنه يلزم عنها بدورها وبالضرورة لا بالاختيار الأجسام السماوية، والثواني عنده هى الملائكة. يقول: " وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد من الأجسام السماوية المتوسطات التي بينها يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفلاك التي بين هذين الفلكين وعدد الثواني عدد الأجسام السماوية،والثواني هي التي ينبغي أن يقال: إنها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك [3]. وهكذا يعد الفارابي المحركين الثواني أو العقول المفارقة الملائكة، وهو بذلك يوفق بين الدين والفلسفة ليرضي] الدين الإسلامي وليرضي الفلسفة وبخاصة فلسفة أرسطاطاليس. ويستمر فى توفيقه بين الدين والفلسفة، فيشير إلى أن العقل الفعال يعتني بالإنسان حتى يصل إلى أعلى مراتب الكمال ويكتسب السعادة. يقول: " والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق

---

(١) المدينة الفاضلة: الفارابي، ص ٤٨ – ٤٩ .

(٢) رسائل الفارابي: الفارابي، رسالة زينون الكبير اليوناني، ص٦.

(٣) المرجع السابق: رسالة السياسات المدنية ، ص ٣.

والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان فى مرتبة العقل الفعال إنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام غير محتاج فى قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض وأن يبقي على ذلك الكمال دائما. والعقل الفعال ذاته واحدة أيضاً ولكن رتبة يجوز أيضاً ما يخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال: إنه الروح الأمين وروح القدس ويسميه أشباه هذين من الأسماء ورتبة يسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء" [1]. نستنتج من ذلك أن الفارابي يزعم أن الروح الأمين جبريل عليه السلام ، وهو ملك من الملائكة المؤتمرين بأوامر الله تعالى، هو العقل الفعال المشرف على هذا العالم، وهو كذلك –عنده – همزة الوصل بين عالم السماء والأرض. ومن هذا المنطلق تمكن فلاسفة المسلمين من" أن يوحدوا بين" العقل الفعال " المشرف والمدبر لفلك القمر، وبين ما ورد فى الإسلام عن روح القدس أو جبريل عليه السلام" [2].

وعندما يريد الفارابي أن يبين كيفية صدور العقل الفعال عن الواحد يلجأ إلى الرمز والتشبيه، يقول: " العقل الفعال: وهو أحد العقول التي تنبثق عن الله تعالى كما ينبثق الضوء عن الشمس، وهو المشرف على الإنسانية، وعن طريقه تصل العقول المفارقة الحادثة: عقول الأناسي أو العقول المنفعلة إلى المعلومات والمعقولات الجزئية والكلية. فهو الذي يوجهها إلى المدركات ويوحى إليها، ويشرق عليها بالمعقولات. وإذا أشرق العقل الفعال على عقل حادث يجمع المعقولات يكون قد بلغ به أرقى درجة من الحكمة" [3]. إذ العقل الفعال هو واهب الصور أي المعقولات وهي مثل أفلاطون التي فصلها عن العالم

---

(١) المرجع السابق: ص٣.

(٢) من قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص: د. محمد كمال جعفر، ص ٢٤٩.

(٣) المدينة الفاضلة: الفارابي، ص ٥٦ .

المحسوس فى حين جعلها الفارابي – مثل أفلوطين – فى العقل الفعال، وكان أفلوطين قد وضعها فى العقل الأول الصادر عن الواحد [1]. وبذلك يكون العقل الفعال خارج الإنسان ، ولأجل ذلك يكون الاتصال به بواسطة المجاهدة والتصفية وممارسة التعقل، وعندئذ تصفو النفس وتتجلى الحقائق [2].

ويشير الفارابي إلى أن الواحد لما كان كاملاً فهو لا يحتاج فى وجوده إلى غيره، أما الثواني والعقل الفعال فإنها تحتاج فى وجودها لغيرها لأجل ذلك فهي ناقصة، يقول: " والثواني والعقل الفعال دون الأول وإن كان ليس يلحقها هذه الوجوه من النقص فإنها ليس يتعرى عن نقص أيضاً عن غير هذه وذلك أن جواهرها مستفادة عن غيرها ووجودها تابع لوجود غيرها وجواهرها لم تبلغ من الكمال إلى حيث يكتفي نفسها عن أن يستفيد الوجود عن غيرها بل وجودها فائض عليها فيما هو أكمل وجوداً وهذا نقص يعم كل موجود سوى الأول" [3]. وعلى هذا النحو كل ما عدا الواحد يستمد وجوده مما هو فوقه، فما هو أعلى منه رتبة فى الوجود يفيض عليه وجوده.

ويذكر الفارابي أنه بعد أن يصير للواحد وجوده، فإنه تصدر عنه الموجودات على جهة اللزوم والضرورة، يقول: " ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست إلى اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجوده شيء آخر وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده، فعلى هذه الجهة يكون

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام: د. محمد على أبو ريان، ص ٣٧٨ .

(٢) رسائل الفارابي: الفارابي، رسالة السياسة المدنية، ص ١١.

(٣) المرجع السابق: ص ١١.

وجود ما يوجد عنه ليس سبباً له بوجه من الوجوه لا على أنه غاية لوجوده ولا على أنه يفيده كمالاً كما يكون ذلك فى جل الأشياء التي تكون منا فإنا كنا معدين لتكون عنا كثرة من تلك الأشياء فتكون تلك الأشياء هي الغايات التي لأجلها وجودنا – وكثير من تلك غايات يفيدنا كمالاً لم يكن لنا" (١).

ويستطرد الفارابي فى توفيقه ويؤكد على أن فيض الأشياء عن الواحد على سبيل الضرورة لا يعنى أنه يوجد لأجل أن تفيض عنه الأشياء بل وجوده لأجل ذاته، يقول : " فالأول ليس الغرض من وجوده وجود سائر الأشياء فتكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده سبب آخر خارج عنه – ولا أيضاً بإعطائه الوجود ينال كمالاً آخر خارجاً عما هو عليه ولا-كمال ذاته، كما ينال ذلك من يجود بالمال أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رياسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات والكمالات، فيكون وجود غيره سبباً لخير يحصل له ووجود لم يكن، وهذه الأشياء كلها محال أن يكون فى الأول لأنه يسقط أوليته ويوجب تقدم غيره هو أقدم منه وسبب لوجوده بل إنه موجود لأجل ذاته، ويكون جوهره ويتبعه أن يوجد غيره هو فى جوهره فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود على غيره هو فى جوهره ووجود الذي به تجوهر فى ذاته بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه ولا ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر غيره" (٢). يتبين من ذلك أن فيض الوجود أو صدوره عن الواحد يكون تلقائياً وبسبب خصوبته وجوده وغناه اللامحدودين(٣).

---

(١) المدينة الفاضلة : الفارابي ، ص١٧ – ١٨ .

(٢) رسائل الفارابي: الفارابي، رسالة السياسات المدنية ، ص١٧ – ١٨ .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام : د. محمد على أبو ريان ، ص ٣٦٨ .

وقول الفارابي بالفيض أو الصدور يجعلنا نتساءل عما إذا كان من الممكن اعتبار الفارابي من القائلين بحدوث العالم أو إيجاده عن عدم محض كما ينص على ذلك الدين الإسلامي ؟.

إن الفارابي مثل غيره من فلاسفة المسلمين ممن قالوا بنظرية الفيض أو الصدور لتفسير كون الأشياء ، فعندما ولوا ظهورهم لقول أرسطاطاليس بالقدم (*) أقبلوا على قول أفلوطين القائل بالفيض أو الصدور. ووفقوا بذلك بين قول الدين بالحدوث وفيض أفلوطين منذ القدم. ففعل الصدور ضروري ولكن لا يمكن " أن يوصف بأنه خلق؛ ففكرة الخلق مرادفة للإحداث أي للإيجاد فى الزمان أي الحدوث عن عدم. والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابي أزلي قديم ولو أن الإسلاميين أرادوا أن يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو، وكذلك لم يكن فى استطاعتهم عقلياً البرهنة على حدوث العالم ولهذا فقد اتجهوا إلى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهى فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان، ففعل الصدور ضروري قديم إذا مادام الواحد جواداً فياضاً فالصدور كذلك يكون دائماً مرتبطاً بهذه الخصوبة الغنية" (٣). ويمكننا بذلك أن نقرر أن فعل الفيض أو الصدور تلقائي أي أنه لا يكون بإرادة الواحد ، ذلك يعنى أن الخلق وعدم الخلق متساويان عند الواحد ، وهذا يتعارض مع قولنا إنه عالِم بذاته ، فعلمه بذاته يتنافى مع قول الفلاسفة حل تلك المشكلة حيث وحدوا بين الفعل وإرادة الفعل، لكن هذا لم يحل تلك المعضلة (٤).

(*) Aristotle :Metaphyisc:: book , Λ ,2 ,1.69b .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام : د. محمد على أبو ريان ، ص ٣٦٨ .

(٤) المرجع السابق : ص ٣٧٠ .

نخلص من ذلك كله إلى أن الفارابى حسب رأيه فى خلق الموجودات يكون " قريب الشبه بأرسطو ممزوجاً بالأفلاطونية الحديثة. فمسألة أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل رأى أفلوطينى ، ورأيه فى أن العالم الأعلى عالم عقلي يرجع إلى أرسطو وأفلوطين ، وخاصة قوله بتأثير عقل القمر فى بقية الكون رأى أرسطوطاليسى. ذلك أن أرسطو من الذين كانوا يقولون بأن كل مؤثر عقل ، أما عدد العقول وكونها عشرة فقد يكون الفارابي متأثراً فيها بمذهب بطليموس فى الأفلاك ؛ فقد قال بطليموس : إن الأفلاك تسعة ، فأوجد الفارابي لكل فلك عقلاً يوازيه ويؤثر فيه، ومبدأ الوساطة فى الخلق كذلك رأى أفلوطينى، وقد مثلها الفارابي فى عقول الأفلاك ، والعقل الفعال ، والنفس الكلية" (٥). وحتى ينجح الفارابي – مثل غيره من فلاسفة المسلمين – فى مسألة التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة ، فإنه كان يستفيد من فلاسفة اليونانيين أقوالهم وآرائهم إلى جانب أنه كان يقول بتأويل النصوص الدينية حتى تتطابق مع آراء فلاسفة اليونانيين (٦).

*** موقف ابن سينا من نظرية الفيض الأفلوطينية :**

وبالنسبة لابن سينا فإنه استفاد نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية عن الفارابي فى تفسيره كيفية كون الأشياء عن الواحد ، ويسير على نفس درب الفارابي كذلك فى توفيقه بين الدين والفلسفة ، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه.

يذكر ابن سينا أن الواحد تفيض عنه الموجودات ، وهذه الموجودات الفائضة عنه ذاتها مباينة لذات الواحد ، وتكون عنه على سبيل اللزوم أو

---

(٥) فـي الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية : د. محمد السيد النعيم ، د. عوض الله جاد حجازي ، ص ٢٢٦ .

(٦) من قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص: د. محمد كمال جعفر، ص ٢٤ .

الضرورة ، يقول : " وهو – يقصد الواحد – فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما لذاته ، ولأن كون ما تكوّن عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم ، إذ صح أن الواجب الوجود من جميع جهاته. وفرغنا من بيان هذا العرض قبل فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ، وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر" (١). وهكذا يسير ابن سينا على درب الفارابي مقررا أنه لا يجوز أن يصدر عن الواحد كثرة لأن ذلك يعنى تكثر ذاته وهذا محال ، ولأجل ذلك يقرر أن ما يصدر عن الواحد واحد ، وهو عقل مفارق ، صورة بدون مادة ، يقول : " المعلول الأول عقل محض ؛ لأنه صورة لا فى مادة ، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها. ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشوق" (٢). ويبدو الأثر الأرسطاطاليسى هنا واضحا للعيان ، فالمحرك الأول عند أرسطاطاليس عشق وعاشق ومعشوق.

ويؤكد ابن سينا أن هذا المعلول الأول أي العقل الأول ليس مادة بل صورة خالصة على غرار المحرك الأول عند أرسطاطاليس، يقول:" فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية، لئلا يكون مادة أظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً بل عقلاً. وأنت تعلم أن هاهنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة. فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق" (٣). نستنتج من ذلك أن بقية العقول والنفوس فى سلسلة الفيض تكون عن عقل مفارق لا عن الواحد.

---

(١) النجاة فى المنطق والإلهيات : ابن سينا ، جـ ٢ ، ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ١٣٥ .

ويستطرد ابن سينا فى تأكيده على أن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد، يقول : " الواحد من حيث واحد إنما يوجد عنه واحد. فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى أثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت. ولا يمكن فى العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود (ووجوب وجوده بأنه عقل) ويعقل ذاته" (1).

ويشير ابن سينا إلى كيفية فيض العقول المفارقة والنفوس عن الواحد حتى نصل إلى العقل العاشر مدبر هذا العالم الأرضي ، وذلك يكون بترتيب تنازلي بدءا من الواحد وانتهاء بالعقل الفعال ، يقول : " العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذاً موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل عقل ، ولأن تحت كل عقل فلكاً مادته وصورته التي هي النفس، وعقلا دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء فى الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول فى الإبداع لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون إذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة المتدرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المتدرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يخص لذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها ، أعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة ، أو بمشاركتها ، كما إمكان الوجود يخرج إلى العقل الفعال الذي يحاذى صورة الفلك. وكذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا" (2). وهكذا تفيض الموجودات فى

---

(1) المرجع السابق : جـ ٢ ، ١٣٦ .

(2) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ١٣٦ .

سلسلة الفيوضات على جهة اللزوم على نحو ما ذكر الفارابي ، وأيضاً العقل الفعال آخر سلسلة العقول الفائضة ، وهو مدبر هذا العالم على ما هو عليه عند الفارابي وهو يقابل جبريل عليه السلام.

ويصف ابن سينا العقول المفارقة بأنها أبدية لا يسرى عليها الفساد وكاملة الوجود ، يقول : " ومما لا شك فيه أن هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة ، وتحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد ، بل تبقى. وقد بين ذلك فى العلوم الطبيعية ، وليست صادرة عن العلة الأولى ؛ لأنها كثيرة مع وحدة النوع. ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة لهذا المعنى وهو أن الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال ، فهي إذاً معلولات الأول بتوسط ، ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلة المتوسطة بين الأول وبينها دونها فى المرتبة ، فلا تكون عقولا بسيطة ومفارقة. فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجودا" (١).

ويجوز عند ابن سينا أن يصدر عن الواحد كثرة مختلفة النوع لا متفقة النوع ، يقول : " فيجب إذا أن يكون المعلول الأول عقلا واحدا بالذات. ولا يجوز أيضاً أن يكون عنه كثرة متفقة النوع. وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر فى النوع. فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى وإن كانت متفقة الحقائق ، فبماذا تخالف وتكثرت ولا انقسام بمادة هناك. فإذا المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة إلا مختلفة النوع" (٢).

---

(١) النجاة في المنطق والإلهيات : ابن سينا ، جـ ٢ ، ١٣٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٩ .

وفيما يتعلق بالنفوس الأرضية فإنها تكون عن الواحد بتوسط وتستمر سلسلة الموجودات حتى ينتهي الأمر عند موجود هو علة ما هو قابل للكون والفساد ، يقول : " فليست هذه الأنفس الأرضية أيضاً كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة ، وكذلك عن كل معلول أول حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الأسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات. وهذا بعد استتمام وجود السماوات كلها ، فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الأسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع ، كثير بالعدد من العقل الأخير "(١).

ويبين ابن سينا أن كون الأفلاك بأنفسها وأجسامها يكون بواسطة سلسلة العقول الفائضة ، يقول : " فإذن يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته ، ويقف بحيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الأسباب ، فهناك تنتهي ، فقد بان واتضح أن كل عقل هو أعلى فى المرتبة ، فإنه بالمعنى فيه ، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه ، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه. وجرم الفلك كائن عنه ، وستبقى بتوسط النفس الكلية. فإن كل صورة هي علة لأن تكون مادتها بالفعل ؛ لأن المادة بنفسها لا قوام لها" (٢).

مما سبق يتضح أن ابن سينا استفاد كثيراً من نظرية " المحركين الثواني " أو " العقول المفارقة " الأرسطاطاليسية ، وأضاف إليها ما حصل من نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية (٣). وعموماً فإن ابن سينا متأثر فى نظريته تلك

---

(١) المرجع السابق :جـ ٢ ، ص ١٤٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٤٠ .

(٣) تاريخ فلاسفة الإسلام : دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم: ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية : د. محمد لطفي جمعة ، ص ٦٣ .

عن العقول والأفلاك بالفارابي الذي وصلته تلك النظرية عن فلاسفة اليونانيين " فقد ذهب أرسطو إلى تأثير العقول فى العالم الأرضي، وذهب بطليموس إلى وجود أفلاك سبعة أثبتها بالرصد هي : زحل، والمشترى، والمريخ ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر. وقد أراد ابن سينا ومن قبله الفارابي أن يوفق بين هذه الفلسفة المنقولة إليهم ، وبين الدين الذي جاء بإثبات أن هناك مخلوقاً يسمى العرش ، وآخر يسمى الكرسي ، فأضاف العرش والكرسي إلى الأفلاك السبعة التي أثبتها بطليموس ، فصارت الأفلاك عنده تسعة ، وقد حمل ابن سينا قوله تعالى : " ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية " (*) على هذا المعنى ، وقال : إن الذي يحمل العرش هي الأفلاك الثمانية التي تلي العرش من أسفل"(١).

لقد تذبذب كلٌ من الفارابي وابن سينا حول مسألة عدد العقول فتارة تكون عند كل منهما عشرة وتارة ثمانية ، ولكن المهم هو ما أحدثته هذه النظرية من تأثير عظيم على الطرح الفلسفي الذي أدلى به فلاسفة المسلمين ، مما جعل بعض مفكري المسلمين يخطئ المؤيدين لهذه النظرية التي أضرت بفلاسفة المسلمين أكثر مما نفعتهم (٢). وعموماً فقد استفاد من هذه النظرية ليس فلاسفة المسلمين فحسب بل استفاد منها غيرهم وبخاصة الصوفية الذين استفادوا منها فيما بعد فى عملية المعراج أو التطهير الروحي (٣).

وبالجملة فإن المسلمين بقولهم بنظرية الفيض أو العقول المفارقة خالفوا الإسلام " فإن القول بعقول محركة للكواكب لها نفس الطبيعة الإلهية من ناحية

(*) سورة الحاقة/١٧ .

(١) فى الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية : د. محمد السيد النعيم ، د. عوض الله حجازي ، ص ٢٤٩ .

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام : د. محمد على أبو ريان ، ص ٣٧١ – ٣٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥٧ .

أرسطو إنما يعد إمعانا منه فى تجريد المحرك الأول من صفات الألوهية الكاملة وسيكون لهذه العقول دورها الكبير فى مذهب الفيض عند الإسلاميين، ولم يفطن فلاسفة الإسلام إلى أن وضع هذه العقول التي تعد آلهة صغارا إلى جوار الله إنما يتعارض مع ما خصوا به الله من صفات فعلية ثبوتية سامية بسبب النصوص الدينية" (٤). وهكذا انزلقت أقدام فلاسفة المسلمين إلى الهاوية بسبب محاولاتهم التوفيق بين الدين والفلسفة لإرضاء كل منهما.

*** المبحث الثالث : موقف ابن تيمية من نظرية الفيض الأفلوطينية :**

يتضح مما سبق أن فلاسفة المسلمين استفادوا كثيراً من نظرية الفيض الأفلوطينية ، وعدوها طوق النجاة للهروب من قول أرسطاطاليس بقدم العالم. ولكنه فى المقابل نجد من المسلمين من رفض تلك النظرية نظراً لما تحتويه من أفكار تعارض الإسلام. ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية. وفيما يلى سنحاول استجلاء حججه فى موقفه الرافض لهذه النظرية فيما يتعلق بمسالة العقول المفارقة وكونها تقابل فى الدين الإسلامي أحد مخلوقات الله تعالى وهي الملائكة.

بداية : من الضروري أن ننوه إلى أن ابن تيمية يعتقد أنه لا يمكن أن نقبل رأياً من الآراء إلا إذا كان مدعوماً بالحجج والأدلة التي تؤكده ، وما عدا ذلك من الآراء فهو غير مقبول على الإطلاق. ومن هنا فإن كل ما يطرحه الصابئة (**) والمتفلسفة والمتكلمون والصوفية والباطنية والقرامطة وغيرهم من

---

(٤) المرجع السابق : ص ٢٠٦ – ٢٠٧ .

(**) الصابئة نوعان : صابئة حنفاء موحدون ، وصابئة مشركون . والصنف الأول : هم الذين أثنى الله تعالى عليهم بقوله : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " (البقرة / ٦٢) . فهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ والتبديل. وكذلك الذين

آراء لا تُقبل إلا إذا كانت مؤكدة بالأدلة والحجج التي تؤكد صحتها، يقول: " فإذا سئلنا عن كلام يقولونه – يقصد الصابئة – هل هو حق أم باطل ؟ ومن أين يتبين الحق فيه والباطل ؟ قلنا : من القول بالحجة والدليل ، كما كان المشركون وأهل الكتاب يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مسائل، أو يناظرونه ، وكما كانت الأمم تجادل رسلها : إذ كثير من الناس يدعى موافقة الشريعة للفلسفة" (١). ومن هذا الأساس المتين ينطلق ابن تيمية فى موقفه من نظرية الفيض الأفلوطينية ، فهو يقبلها برمتها أو بعضها إذا كانت مفرداتها مقرونة بأدلة أو حجج، والعكس صحيح فهو يرفضها كلية أو أجزاء منها بالأدلة والحجج على ذلك.

ويعتقد ابن تيمية من هذا المنطلق أنه يجب تحديد معاني بعض الألفاظ الواردة فى هذه النظرية ، ومعرفة ما إذا كانت دلالاتها فى اللغة اليونانية توافق مدلولاتها فى اللغة العربية وبخاصة مصطلحات العقل والنفس. فقد وردت هذه المصطلحات فى نظرية الفيض أو الصدور أو نظرية العقول العشرة والنفوس التسعة – على نحو ما سماها فلاسفة المسلمين – كثيرًا، حيث نجد العقل الأول يفيض عن الواحد (واجب الوجود بذاته)، ويفيض كذلك العقل الثاني عن العقل الأول ، ونجد أيضاً لكل فلك – بحسب النظرية – عقلاً ونفساً ، يقول : " قولكم "

دانــوا بالإنجــيل قبل النسخ والتبديل . والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمتبعين لملة إبــراهيم علــيه السلام ... ثم إن الصابئين أبدعوا الشرك فصاروا مشركين . والفلاسفة المشركون من ذلك الصنف. وأما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئاً ، ويؤمنون بأن الله محدث لهذا العالم ويقرون بمعاد الأبدان ، فأولئك من الصابئة الحــنفاء الذين أثنى الله تعالى عليهم ... للمزيد من التوضيح ينظر : نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ٢٨٨ – ٢٨٩ .

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ٩٨ – ٩٩ .

عقل ونفس " لغة لكم ، فلابد من ترجمتها ، وإن كان اللفظ عربيًا فلابد من ترجمة المعنى. فيقولون : العقل هو الروح المجردة عن المادة ، وهى الجسد وعلائقها ، وسموه عقلاً ، ويسمونه مفارقاً ، ويسمون تلك المفارقات للمواد لأنها مفارقة للأجساد ، كما أن روح الإنسان إذا فارقت جسده كانت مفارقة للمادة التي هي الجسد ، والنفس التي هي الروح المدبرة للجسم ، مثل نفس الإنسان إذا كانت فى جسمه ، فمتى كانت فى الجسم كانت محركة له. فإذا فارقته صارت عقلاً محضاً ، أي يعقل العلوم من غير تحريك بشيء من الأجسام ، فهذه العقول والنفوس. وهذا الرأي الذي ذكرناه من أحسن الترجمة عن معنى العقل والنفس وأكثرهم لا يحصلون ذلك" [1]. ونظراً لعدم تحديد معاني الألفاظ والمصطلحات المستخدمة فى هذه النظرية ومعرفة دلالاتها فى اللغة العربية، تأول بعض المسلمين – من وجهة نظر ابن تيمية – بعض الألفاظ والمصطلحات الواردة فيها ووفقوا بينها وبين ما يقابلها فى اللغة العربية ، وذلك يرجع بطبيعة الحال إلى اعتقادهم إمكان التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة. فيذكر ابن تيمية أن الباطنية فى هذا السياق تأولوا " اللوح " وقالوا: إنه " النفس الكلية " وكذلك " القلم " هو " العقل الفعال " ، كذلك الكوكب والشمس والقمر التي رآها إبراهيم عليه السلام " النفس " و" العقل الفعال " و" العقل الأول ". وتأولوا الملائكة كذلك وغيرها من التأويلات التي تدحضها نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة [2].

وأشار ابن تيمية إلى هذه المسألة فى كثير من مؤلفاته، حيث نجد من ذلك – على سبيل المثال لا الحصر – أن معنى العقل عند المسلمين يختلف عن معناه عند فلاسفة اليونان، يقول: "وأيضاً و" العقل " فى لغة الرسول وأصحابه

(١) المرجع السابق : ص٩٩ .

(٢) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢٨١ .

وأمته عرض من الأعراض، يكون مصدر عقل يعقل عقلاً كما في قوله: " لعلهم يعقلون " و" لعلكم تعقلون " و" لهم قلوب لا يعقلون بها " ونحو ذلك (*). وقد يراد به " الغريزة" التي فى الإنسان. قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي ، وغيرهما : " إن العقل غريزة " ... والعقل فى لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بذاته (**) فأين هذا من هذا ؟ .."(١).

وينتقل ابن تيمية إلى عرض موقفه من الآراء الواردة فى نظرية الفيض وعلى رأسها أن أول ما صدر أو فاض عن الواحد هو العقل. فيذكر ابن تيمية أن فلاسفة المسلمين زعموا : أن أول مخلوق هو العقل بهدف التوفيق بين الدين والفلسفة أقصد التوفيق بين الإسلام ونظرية الفيض، فيذكر ابن تيمية أن زعمهم فاسد؛ لأن الحديث الذي يعتمدون عليه ضعيف ، وهو حجة عليهم وليس حجة لهم يقول : " إن قوله: "أول ما خلق الله العقل" هو حجة لهم على "العقل الأول" ، ويسمونه " القلم " ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله: " أول ما خلق الله القلم " ..... حديث العقل ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث . كأبي حاتم بن حبان ، وأبى جعفر العقيلى وأبى الحسن الدارقطنى ، وأبى الفرج بن الجوزى ، وغيرهم ... ومع هذا فلفظه " أول ما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل. فقال له: أدبر ،

(*) " لعلهم يعقلون" لم يرد ذلك النص فى القرآن الكريم ، ولعله خطأ مطبعي ، " لعلكم تعقلون " (البقرة / ٧٣)، (الأنعام / ١٥٦) ، " ولهم قلوب لا يعقلون بها " لم يرد ذلك النص فى القرآن الكريم ، ولعله خطأ مطبعي ، وما ورد " لهم قلوب لا يفقهون بها " (الأعراف / ١٧٩) ، و"لهم قلوب يعقلون بها " (الحج /٤٦) .

(* *)Aristotle: De A nima : book I , 4 , 4.8 b ,

وللمزيد من التوضيح ينظر : تاريخ الفلسفة الغربية : برتراند راسل ، الكتاب الأول ، الفلسفة القديمة ، ص ٢٧٤ .

(١) كتاب الرد على المنطقين : ابن تيمية ، ص ٢٧٦ .

فأدبر. فقال: "وعزتي ! ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، فبك آخذ ، وبك أعطي، وبك الثواب ، وبك العقاب " فإن كان الحديث صحيحاً فهو حجة عليهم؛ لأن معناه أنه خاطب العقل فى أوقات خلقه بهذا الخطاب وفيه أنه لم يخلق خلقاً أكرم عليه منه. فهذا يدل على أنه خلق قبله غيره" (١) وعموماً فإن هذا الحديث لا يتفق مع ثوابت الإسلام لكنه مع الأسف الشديد انتشر بسرعة؛ "ويحرص على إذاعته فى البيئات الإسلامية المتحررة التي أضافت إلى الإسلام أفكاراً أفلوطينيـــة أو صبغت إسلامها بطابع أفلوطينى(مثل إخوان الصفاء والإسماعيلية والمتصوفة). ولكنه لم يخترع فى هذه البيئات ، إنما هي تلقفته فرحبت به أحر ترحيب ، وصادف هوى فى نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به فى كل مرة كان فيها ملائماً لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم. أما البيئات السنية فكان طبيعيًا أن تأخذه على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين" (٢).

ويذكر ابن تيمية أن العرب مع شركهم وكفرهم يعدون الملائكة مخلوقين، وكان بعضهم يزعم أنهم بنات الله تعالى ، مؤكدين على أنهم محدثون. وعند ابن تيمية أن ما يدعيه الصابئة شر مما يزعمه المشركون (٣). ولأجل ذلك ينبه ابن تيمية العقول إلى أن ما يزعمه الصابئة من أن العقول المفارقة هي الملائكة التي أخبر بها الرسل زعم باطل ، وإن كانت حجة الصابئة هي التوفيق بين الدين والفلسفة. ولقد غالى الصابئة فى مزاعمهم فعدوا الملائكة " القوى

---

(١) المــرجع الــسابق : ص٢٧٦ ، وللمزيد من التوضيح ينظر : منهاج السنة النبوية : ابن تيمية ، جـ ١ ، ص ٣٦١- ٣٦٢ ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح : ابن تيمية ، جـ ٣ ، ص ٢١٨- ٢١٩ .

(٢) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث: لاجنتس جولد تسهير، ص٢٢١.

(٣) كتاب الرد على المنطقيين: ابن تيمية، ص١٠٢ .

الصالحة فى النفس " و" الشياطين القوى الخبيثة " وهذا معلوم فساده بالدلائل العقلية ومن الدين بالضرورة ، لذلك شرك هؤلاء أشنع من شرك مشركي العرب (١).

والملائكة عند الصابئة ممن آمن بالنبوات هي " العقول العشرة " على نحو ما ذكر الفارابي وابن سينا ، وهى عندهم قديمة أزلية ، ويزعمون أن العقل بمثابة رب ماعدا الله تعالى ، وهذا ما لم يدعيه أحد من اليهود والنصارى ومشركى العرب ، أعنى لم يزعم أحد منهم أن ملكا من الملائكة رب العالم كله. وكذلك زعمهم أن العقل الفعال مبدع لما تحت فلك القمر ، فهذا كفر لم يدّعه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركى العرب" (٢).

وكل هذه المزاعم السابقة من قبل الصابئة وغيرهم فاسدة ، ويبين ابن تيمية فسادها. فزعمهم أن الملائكة قديمة أو مبتدعة فاسد؛ لأن الملائكة مخلوقة عن مادة سابقة عليها ، يقول : " وإذا ادعوا أن " العقول " التي أثبتوها هي "الملائكة " فى كلم الأنبياء فقط ثبت بالإجماع أن الله خلق الملائكة ، بل خلقهم من مادة كما ثبت فى صحيح مسلم ، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " خلق الله الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم " (*) فبين أن الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم. فأين

---

(١) المرجع السابق: ص ١٠٦ .

(٢) المرجع السابق: ص١٩٧ – ١٩٨، منهاج السنة النبوية: ابن تيمية، جـ ١، ص١٦٣ – ١٦٤.

(*) ورد فى صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم " ، الجامع الصحيح : الإمام الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى النيسابورى، جـ ٧ ، كتاب الزهد والرقائق ، باب فى أحاديث متفرقة ، ص ٢١٨ .

هذا من قول من ينفى الخلق عنها ؟ ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة ، أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلاً " (١).

وفيما يتعلق بقول فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا أن العقل الفعال هو جبريل عليه السلام ، فإنهم تقولوا ذلك نظرا لمحاولاتهم المتكررة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ومن هذا المنطلق يتأولون بعض آيات الذكر الحكيم على نحو يتفق مع صفات العقل الفعال. يقول : "وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ*ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ*مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ*وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ*وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ*وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ*وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (**) : ... وزعم بعض المتفلسفة أن هذا هو " العقل الفعال " لأنه دائم الفيض. فيقال : قد قال: ﴿لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم﴾ . و" العقل الفعال " لو قدر وجوده فلا تأثير له فيما ثم ، وإنما تأثيره عندكم فيما تحـت فلك القمـر. فكيف ولا حقيقة له. " (٢) وهذا تأويل فاسد لأن جبريل عليه السلام ملك منفصل عن الرسول يبلغ كلام الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم، ويؤكد على ذلك النص الدين وإجماع المسلمين(٣).

وبالنسبة لعدد العقول والنفوس الواردة فى نظرية الفيض أو الصدور الواردة عند المتفلسفة فهو لا يمثل عدد الملائكة على نحو ما ورد فى القرآن

---

(١) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ١٩٧ – ١٩٨ .

(**) سورة التكوير .

(٢) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢٧٨ .

(٣) منهاج السنة النبوية : ابن تيمية ، جـ ١ ، ص ٤٢٨ – ٤٢٩ .

(***) سورة المدثر .

الكريم والسنة الشريفة، يقول : " وملائكة الله لا يحصى عددهم إلا الله ، كما قال تعالى (***): ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (٤).

ويستطرد ابن تيميـــة موضحاً أن ما ذكره المتفلسفة من أن عدد العقول والنفوس الذي زعموه هو نفس العدد الوارد فى القرآن الكريم هو زعم باطل، وهكذا يفضح ابن تيمية جهل المتفلسفة، يقول: " وقيل لهم: الذي فى الكتاب والسنة من ذكر الملائكة وكثرتهم أمر لا يحصر ، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: " أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا ملك قائم أو قاعد أو راكع أو ساجد" (****) وقال الله (*****):﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِن فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾.

---

(٤) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٠ – ١٠١ .

(****) ورد فـــي سنن الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " إني أرى ما لا ترون وأسمع ما لا تسمعون أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله، والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً وما تلذذتم بالنساء على الفرش ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله لوددت أنى كنت شجرة تعضد ... قال أبو عيسى حديث حسن غريب . الجامع الصحيح : سنن الترمذي : أبى محمد بن عيسى بن سورة ، جـــ ٤ ، كتاب الزهد ، باب ٩ – (في قـــول النبي صلى الله عليه وسلم: "لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً " ،حديث رقم ٢٣١٢ ، ص ٤٨١ – ٤٨٢ .

(*****) سورة الشورى .

فمن جعلهم عشرة أو تسعة أو زعم أن التسعة عشر على سقر (*) هم العقول والنفوس فهذا من جهله بما جاء عن الله ورسوله، وضلاله فى ذلك بين"(١).

كذلك صفات الملائكة الواردة فى القرآن الكريم والسنة الشريفة كثيرة جدا إذا ما قورنت بعدد الصفات التي نسبها المتفلسفة للعقول والنفوس ، يقول : " إذ لم تتفق الأسماء فى المسمى ولا فى قدره ، وكما تكون الألفاظ المترادفة. وإنما اتفق المسميان فى كون كل منهما روحا متعلقا بالسموات. وهذا من بعض صفات ملائكة السموات ، فالذي أثبتوه [هو] بعض الصفات لبعض الملائكة، وصفاتهم وأقدارهم وأعدادهم فى غاية القلة أقل مما يؤمن به السامرة من الأنبياء، إذ هم لا يؤمنون بنبي بعد موسى ويوشع، كيف وهم لم يثبتوا للملائكة من الصفة إلا مجرد ما علموا من نفوسهم مجرد العلم للعقول، والحركة الإرادية للنفوس" (٢).

وبعد أن يرفض ابن تيمية ما نسبه الفلاسفة من صفات قليلة للملائكة ، فإنه يبين علوم الملائكة وأعمالهم وإرادتهم وغيرها من الصفات العديدة التي لا يستطيع إنسان أن يحصيها ، يبينها ابن تيمية معتمدا على كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ، يقول : " ومن المعلوم أن الملائكة لهم من العلوم والأحوال والإرادات والأعمال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال ، فى القرآن بالتسبيح والعبادة لله أكثر من أن يذكر هنا كما ذكر تعالى فى خطابه للملائكة وأمره لهم بالسجود لآدم ، وقوله تعالى (**): ﴿فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ

(*) سورة القمر/ ٤٨ ، سورة المدثر/ ٢٦،٢٧، ٤٢.

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠١ .

(٢) المرجع السابق : ص١٠١ .

(**) سورة فصلت .

يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾ وقوله تعالى(***): ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ*لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ*يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ*وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ (٣) (****).

(***) سورة الأنبياء .

(٣) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠١ – ١٠٢ .

(*) يذكر ابن تيمية فى هذا الموضع كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التـي تبـين أحوال الملائكة ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : ... : قوله تعالــى (٤٠ [سورة / غافر] : ٧٠ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهـم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا) ، وقوله تعالى (٢ [سورة/ البقرة] : ٢٨٥ كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) ... وبالنسبة للأحاديث النبوية الشريفة نذكـر مـنها على سبيل المثال لا الحصر : فى حديث المعراج عن النبي صلى الله عليه وسلم – لما ذكر صعوده إلى السماء السابعة قال : " فرفع لي البيت المعمور ، يـصلى فـيه كل يوم سبعون ألف ملك ، إذا خرجوا لم يعودوا آخر ما عليهم " ... وقـال صلى الله عليه وسلم " إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده ، فقولوا : اللهم ربنا ولك الحمد فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من... وينتهي ابن تيمية بعـد ذكره لأحوال الملائكة من خلال آيات الذكر الحكيم والأحاديث النبوية الشريفة إلـى أن هذه الأوصاف لا يمكن أن تكون على غرار ما وصف به المتفلسفة العقول والـنفوس أو أن يكون جبريل عليه السلام هو العقل الفعال ... للمزيد من التوضيح ينظر : نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠١ – ١٠٦ ، كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢٧٨ .

بالنـسبة للحـديث الأول الوارد فى هذا الهامش فإنه ورد فى صحيح البخاري على الـنحو التالي: قال النبي صلى الله عليه وسلم :" بينا أنا عند البيت بين النائم واليقظان

وذكــر يعنى رجلاً بين الرجلين فأتيت بطست من ذهب مليء حكمة وإيماناً فشق من النحر إلى مراق البطن ثم غسل البطن بماء زمزم ثم ملئ حكمة وإيمانا، وأتيت بدابة أبــيض دون البغل وفوق الحمار البراق فانطلقت مع جبريل حتى أتينا السماء الدنيا، قيل: من هذا قال جبريل قيل من معك قيل محمد وقد أرسل إليه قال نعم قيل مرحباً به ولــنعم المجــيء، فأتــيت على آدم فسلمت عليه فقال: مرحباً بك من ابن ونبي فأتينا السماء الثانية قيل من هذا قال جبريل قيل من معك قال محمد قيل أرسل إليه قال نعم قــيل مرحباً به ولنعم المجيء جاء، فأتيت على عيسى ويحيي فقالا مرحباً بك من أخ ونبــي فأتيــنا السماء الثالثة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه قال نعم قيل مرحباً به ولنعم المجيء جاء، فأتيت على يوسف فسلمت عليه قــال مــرحباً بك من أخ ونبي، فأتينا السماء الرابعة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معــك قــيل محمــد قيل وقد أرسل إليه قيل مرحَباً به ولنعم المجيء جاء فأتيت على إدريــس فسلمت عليه فقال مرحباً من أخ ونبي فأتينا السماء الخامسة قيل من هذا قال جبريل قيل ومن معك قيل محمد وقد أرسل قال نعم قيل مرحباً به ولنعم المجيء جاء فأتيــنا علــى هــارون فسلمت عليه فقال مرحباً بك من أخ ونبي فأتينا على السماء السادسة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه مرحباً به ولنعم المجيء جاء فأتيت، على موسى فسلمت عليه فقال مرحباً بك من أخ ونبي فلما جاوزت بكى فقيل ما أبكاك قال يارب هذا الغلام الذي بعث بعد يدخل الجنة من أمته أفضل مما يدخل من أمتي فأتينا السماء السابعة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه مرحباً به ونعم المجيء جاء، فأتيت على إبراهيم فسلمت علــيه فقال مرحباً بك من ابن ونبي فرفع لي البيت المعمور فسألت جبريل فقال هذا البيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما علــيهم ورفعت لي سدرة المنتهى فإذا نبتها كأنه قلال هجر وورقها كأنه آذان الفيول فــي أصــلها أربعــة أنهار نهران باطنان ونهران ظاهران، فسألت جبريل فقال: أما الباطــنان ففــي الجنة وأما الظاهران النيل والفرات ثم فرضت على خمسون صلاة، فأقــبلت حتى جئت موسى فقال ما صنعت قلت فرضت على خمسون صلاة، قال أنا أعلم بالناس منك عالجت بنى إسرائيل أشد معالجة وإن أمتك لا تطيق فأرجع إلى ربك

ويشير ابن تيمية إلى أن المتفلسفة غالوا فى افتراءاتهم من زعمهم أن العقول والنفوس – التي ادعوا أنها الملائكة – ولدها الله تعالى ، وهذا محض افتراء وكذب على الله تعالى ، وقد ورد ذلك فى القرآن الكريم ، يقول : " وهذا مما رده الله ونزه نفسه عنه ، وكذب قائله ، وبين كذبه بقوله: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾ (*) وقال تعالى (**): ﴿ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله. وإنهم لكاذبون﴾ – إلى قوله: ﴿أصطفى البنات على البنين ما لكم كيف تحكمون أفلا تذكرون أم لكم سلطان مبين فائتوا بكتابكم إن كنتم صادقين﴾ وبقوله (***): ﴿وَجَعَلُواْ لله شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَات بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ما بين أيديهم وما خلفهم ولا

فسله فرجعت فسألته فجعلها أربعين ثم مثله ثلاثين ثم مثله فجعل عشرين ثم مثله فجعل عشراً، فأتيت موسى فقال مثله فجعلها خمسا فأتيت موسى فقال ما صنعت قلت جعلها خمسة قلت سلمت بخير فنودي إني قد أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي وأجزى الحسنة عشراً " ... صحيح البخاري : تصنيف الإمام الحافظ أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، ٥٩ – كتاب بدء الخلق ، ٦- باب ذكر الملائكة صلوات الله عليهم ، حديث رقم : ٣٢٠٧ ، ص ٥٨٠ – ٥٨١ . وبالنسبة للحديث الثاني الوارد فى هذا الهامش فإنه ورد فى سنن الترمذي على النحو التالي : قال النبي صلى الله عليه وسلم : " إني أرى ما لا ترون وأسمع ما لا تسمعون أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً وما تلذذتم بالنساء على الفرش ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله لوددت أنى كنت شجرة تعضد " ... المصدر السابق : ١٠- كتاب الأذان ، ١٢٥- باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد ، ص ١٤١ .

(*) سورة الإخلاص: ٣- ٤ .

(**) سورة الصافات .

يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ (****) وقال تعالى (*****): ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون﴾ وقال تعالى (******): ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا*لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا*تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا*أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا*وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا*إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا*لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا*وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (١). ولم تقف الصابئة عند ذلك أعني جعلهم الملائكة مولدة ومعلولة لله تعالى بل إنهم زعموا كذلك أنها فائضة عن الله تعالى بغير مشيئته وقدرته وعلمه بعبارة أخرى إنها صدرت عنه على جهة اللزوم أو وفقاً للضرورة. ويعترض ابن تيمية على مزاعم المتفلسفة ، ويذكر أن الملائكة ليست كذلك بل إنها المدبرات والمقسمات لما في السموات والأرض ، وهى ليست على نحو ما ذكر الصابئة ، ويدعم ذلك عند ابن تيمية أنه لا يوجد من السلف من قال بزعمهم، يقول: " وملائكة الله الذين يدبر بهم أمر السماء والأرض، وهم المدبرات أمراً والمقسمات أمراً التي أقسم الله بها فى كتابه– ليست هي الكواكب عند أحد من سلف الأمة، وليست الملائكة هي " العقول " و"النفوس" التي يثبتها الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو ونحوهم. كما قد بسط الكلام عليهم فى غير هذا الموضع ، وبين خطأ من يظن ذلك ويجمع بين ما

(***) سورة الأنعام

(****) سورة الأنبياء: ٢٦ – ٢٨ .

(*****) سورة النساء .

(*****) سورة مريم .

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٦ – ١٠٧ .

قالوه وبين ما جاءت به الرسل" (١). نستنتج من ذلك أن ابن تيمية لا يوجه نقده فحسب لفلاسفة المسلمين القائلين بهذه النظرية بل يوجه نقده كذلك لزعيمهم أرسطاطاليس الذي قال بنظرية العقول المفارقة التي أخذها عنه أفلوطين صاحب نظرية الفيض. ويرفض ابن تيمية كذلك توفيق فلاسفة المسلمين بين القول بالعقول على نحو ما ورد فى نظرية الفيض وبين الملائكة على نحو ما ورد فى القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ويستمر ابن تيمية فى دحض افتراءات الصابئة مما وصفوا به الملائكة بصفات ليست لهم ، فهم على نحو ما ورد فى النص الديني عباد لله تعالى على غرار كافة ما خلق الله تعالى ، يقول : " فأخبر – يقصد الله تعالى فى قرآنه – أنهم معبدون، أي مذللون مصرفون مدينون متهورون ليسوا كالمعلول المتولد تولدا لازما لا يتصور أن يتغير ذلك. وأخبر أنهم عباد الله، لا يشبهون به كما يشبه المعلول بالعلة، والولد بالوالد، كما يزعمه هؤلاء الصابئة. وقال تعالى (*): ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (٢).

ويستطرد ابن تيمية موضحاً أن كل معلول يقترن بعلة، والموجد إذا كان واحداً فلا يكون علة، أما التولد فيكون عن طريق زوجين، فتعالى الحي القيوم أن يكون علة أو أن يكون عنه تولداً، كذلك من المحال قولهم إن الواحد يصدر عنه واحد ولا تصدر عنه كثرة؛ لأن صدور الكثرة عنه يعني تعدد في ذاته وهذا محال أيضا، يقول: "ولذلك قال سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا

---

(١) كتاب الرد على المنطقيين: ابن تيمية، ص ٢٧٥، مجموع الفتاوى: ابن تيمية، م ٩، ص ٥٠٩ .

(*) سورة البقرة .

(٢) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٧ .

لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ*بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (**) فبين القرآن أنهم أخطأوا طريقة القياس فى العلة والتولد حيث جعلوا العالم يصدر عنه بالتعليل والتولد. وكذلك قال (***):﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ خلاف قولهم: إن الصادر عنه واحد. وهذا وفاء بما ذكره الله تعالى من قوله: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (****) إذ قد تكفل بذلك فى حق كل من خرج من أتباع الرسول، فقال تعالى (*****):﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [فذكر] الوحدانية والرسالة إلى قوله: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا*يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا*لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولًا﴾ فكل من خرج من أتباع الرسول فهو ظالم بحسب ذلك. والمبتدع ظالم بقدر ما خالف من سنته" (٣).

نستنتج مما سبق أن ابن تيمية يرى أن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد زعم فاسد، فإن الله تعالى لا يتولد عنه شيء، فتعالى الله عما يزعمون،

(**) سورة الأنعام : ١٠٠ – ١٠١ .

(***) سورة الذاريات .

(****) سورة الفرقان: ٣٣ .

(*****) سورة الفرقان .

(٣) نقض المنطق: ابن تيمية، ص ١٠٧ – ١٠٨ .

وإنما يكون خلق الموجودات عن طريق الزوجين، يقول: " ولهذا قال مجاهد. وذكره البخاري فى صحيحه – فى الشفع والوتر: إن الشفع هو الخلق، فكل مخلوق له نظير، والوتر هو الله الذي لا شبيه له " فقال: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ﴾[1] وذلك أن الآثار الصادرة عن العلل المتولدات فى الموجودات لابد فيها من شيئين، أحدهما يكون كالأب والآخر يكون كالأم القابلة. وقد يسمون ذلك الفاعل والقابل كالشمس مع الأرض ، والنار مع الحطب، فأما صدور شيء واحد فهذا لا وجود له فى الوجود أصلا" [2]. وهكذا يكون رأى الصابئة أو المتفلسفة بتولد أو صدور أو فيض واحد عن الله تعالى قولا باطلا. وقد ثبت بطلان ذلك بواسطة كل من قياس الشمول وقياس التمثيل [3] (*).

---

(1) ورد في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لله تسعة وتسعون اسماً – مائة إلا واحداً – لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر "، فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: الإمام الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى، ٨٠ – كتاب الدعوات، ٦٨ – باب لله مائة اسم غير واحدة، حديث رقم ٦٤١٠، ص ٢١٤، ٢٢١.

(٢) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٧ – ١٠٨ .

(٣) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢١٩ .

(*) القياس هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها . وللقياس أنواع عديدة : منها قياس التمثيل وهو استدلال بجزئي على جزئي آخر ، وقياس الشمول هو استدلال بكلى على جزئي . والأول يفيد اليقين والثاني يفيد الظن . وكلاهما يعود إلى الآخر؛ ولأجل ذلك يمكن جعل قياس التمثيل قياس شمول والعكس صحيح ولذلك هما متلازمان . والقول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد باطل في كلا القياسين . للمزيد من التوضيح ينظر : مصطلحات علم المنطق عند العرب : د. فريد جبر وآخرين ، ص ٦٩١ ، ٧٠٢ – ٧٠٣ .

وينتقد ابن تيمية أساليب التشبيه والاستعارة التي استخدمها الصابئة أو المتفلسفة وأشباههم لأجل تصوير كيفية فيض أو الأشياء عن الواحد صدورها، يقول: "وأما تشبيههم ذلك بالشعاع مع الشمس، وبالصوت كالطنين مع الحركة والنقر فهو أيضاً حجة لله ورسوله والمؤمنين عليهم. وذلك أن الشعاع إن أريد به نفس ما تقوم بالشمس: فذلك صفة من صفاتها، وصفات الخالق ليست مخلوقة، وهى من العالم الذي فيه الكلام ... وإن أريد بالشعاع ما ينعكس على الأرض فذلك لابد فيه من شيئين، وهو الشمس التي تجرى مجرى الأب الفاعل والأرض التي تجرى مجرى الأم القابلة، وهى الصاحبة للشمس ... وكذلك الصوت لا يتولد إلا عن جسمين يقرع أحدهما الآخر أو يقلع عنه فيتولد الصوت فى أجسام العالم عن أصلين يقرع أحدهما الآخر أو يقلع عنه ... فمهما احتموا به من القياس، فالذي جاء الله به هو الحق وأحسن تفسيراً، وأحسن بيانا وإيضاحاً للحق وكشفاً له " [1].

ويشير ابن تيمية إلى زعم الصابئة أو المتفلسفة أن العقول والنفوس كالآباء والأمهات، وأنها كذلك آلهة صغرى، يقول: "وأيضاً فجعلهم- يقصد العقول والنفوس- علة تامة لما فيها، ومؤكدة له، وموجبة له حتى يجعلونها مبادئنا، ويجعلونها لنا كالآباء والأمهات ، وربما جعلوا العقل هو الأب، والنفس هي الأم. وربما قال بعضهم: الوالدان العقل والطبيعة، كما قال [ابن عربي] صاحب الفصوص فى قول نوح: (اغفر لي ولوالدي) [2] أي من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة وحتى يسمونها الأرباب والآلهة الصغرى، ويعبدونها. وهو كفر مخالف لما جاءت به الرسل ... وبهذا وصف بعض السلف

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٢) سورة نوح / ٢٨.

الصابئة بأنهم يعبدون الملائكة. وكذلك في الكتب المعربة عن قدمائهم: أنهم كانوا يسمونها الآلهة والأرباب الصغرى، كما كانوا يعبدون الكواكب أيضاً" (١).

وهكذا لا يكتفي ابن تيمية بعرض آراء الصابئة أو المتفلسفة والقول بأنها مخالفة لما جاءت به الرسل للتدليل على فسادها بل إنه يورد النص الديني قرآناً وسنة الذي يدحض تلك الآراء، وهو فى ذلك يتميز بالدقة والموضوعية، فهو لا ينقد رأياً إلا ويصحبه بالدليل على ذلك. وبالنسبة لزعمهم أن العقول والنفوس آلهة فهو يورد النص القرآني المبين والمؤكد على ذلك، يقول: " والقرآن ينفى أن تكون أرباباً – يقصد العقول والنفوس –، أو أن تكون آلهة، ويكون لها غاية ما للرسول الذي لا يفعل إلا بعد أمر مرسله، ولا يشفع إلا بعد أن يؤذن له فى الشفاعة. وقد رد الله على من زعمه من العرب والروم وغيرهم من الأمم، فقال تعالى (*):﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ*لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (**) قال تعالى (***):﴿ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ*وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ ... وقال تعالى (****): ﴿وَكَم

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٩.

(*) سورة آل عمران.

(**) سورة الأنبياء / ٢٦ .

(***) سورة سبأ .

(****) سورة النجم .

مِن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاء وَيَرْضَى﴾ "(١) وعلى هذا النحو ليس له نصيب من الحقيقة ما يدعيه الفلاسفة والقرامطة ومن وافقهم من الباطنية والملاحدة والصوفية وغيرهم من أهل الجهل أن العقول والنفوس يستشفع بها، وأنها تشرق على من يستشفع بها بشفاعتها، فهذا محض افتراء، فالعقول والنفوس التي زعموا أنها الملائكة النص الديني لا ينص على أنهم شفعاء عند الله تعالى بل هم عباد له ومرسلون بإذنه وبأمره إنهم مخلوقات مثل غيرهم من خلق الله تعالى، إنهم ليسوا وسطاء بين البشر والله تعالى على نحو ما يزعم المشركون فى مقابل الحنفاء الذين لا يزعمون ذلك. وعموماً فعند ابن تيمية أن زعم هؤلاء كفر وضلال، فدور الملائكة- كما ذكرنا سابقا – هو بلاغ رسائل الله تعالى لرسله بإذنه تعالى. (٢) والملائكة مثل غيرها من المخلوقات، لما كانت تكون فإنها تفسد كذلك، فكل ما عدا الله تعالى فانٍ ولا يبقى، يقول: " الذي عليه أكثر الناس أن جميع الخلق يموتون حتى الملائكة، وحتى عزرائيل ملك الموت وروي عن ذلك حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم (*****) واليهود والنصارى متفقون على إمكان ذلك وقدرة الله عليه ؛

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٩ – ١١٠ .

(٢) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ١٠٣ – ١٠٥ .

(*****) ورد فـــى صـــحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " يجاء بالموت يوم القيامة كأنه كبش أملح –زاد أبو كريب: فيوقف بين الجنة والنار واتفقا فى باقي الحديث– فـيقال يـــا أهل الجنة هل تعرفون هذا فيشرئبون وينظرون ويقولون نعم هذا الموت قال ويقال يا أهل النار هل تعرفون هذا قال فيشرئبون وينظرون ويقولون نعم هذا الموت قال فيؤمر به فيذبح قال ثم قال يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت قال قـــرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وانذرهم يوم الحسرة إذا قضى الأمر وهم فى غفلة وهم لا يؤمنون وأشار بيده إلى الدنيا . " الجامع الصحيح : الإمام أبى الحسين مسلم بن

وإنما يخالف ذلك طوائف من المتفلسفة أتباع " أرسطو" وأمثالهم ، ومن دخل معهم من المنتسبين إلى الإسلام أو اليهود، والنصارى : كأصحاب " رسائل إخوان الصفاء " وأمثالهم ، ممن زعم أن " الملائكة هي العقول والنفوس وأنه لا يمكن موتها بحال ، بل هي عندهم آلهة وأرباب هذا العالم" (١).

وعموماً فإن ما زعمه الصابئة والمتفلسفة والمتكلمون من آراء عن الواحد والعقول المفارقة هي أفكار عقلية ذهنية لها وجود فى الواقع الخارجي. (٢) ومن هذا المنطلق يمكننا أن نقرر أن ما ورد فى الرسالات عن الملائكة لا يطابق ما طرحه هؤلاء، يقول: " وأيضاً فإن الله وصف الملائكة بصفات تقتضي أنهم أحياء ناطقون خارجون عن قوى البشر وعن العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة ، فعلم أن الملائكة التي أخبرت عنها الأنبياء ليسوا مطابقين لما يقوله هؤلاء " (٣).

نستدل بما سبق أن ابن تيمية فيما يتعلق بالملائكة أظهر موقف الإسلام فى مقابل أصحاب المذاهب الفلسفية الذين نظروا لها نظرة مخالفة للإسلام ، ويوجد بون شاسع بين النظرتين. فقد " جعل الإسلام الملائكة ... أصلاً من أصول الإيمان ، وأول ما يتبادر للذهن هو توضيح الإسلام حقيقة الملائكة التي أشاعت حولها المذاهب الفلسفية والأديان الأخرى الأباطيل ، فإنها عند بعضها معبودات وآلهة وأرباب ينوبون عن الله ويساعدونه فى تسيير نظام الكون ،

الحجاج بن مسلم القشيرى النيسابورى ، جـ ٧ ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء ، ص ١٥٢ – ١٥٣ .

(١) مجموع الفتاوى : ابن تيمية ، م ٤ ، ص ٢٥٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ابن تيمية ، جـ ٣٣، ص ٤٤٦ ، جـ ٥ ، ١٧٤، جـ ٧ ، ص ١٢٦ ، جـ ٨ ، ص ٢٦٧ – ٢٦٨ .

(٣) الرسالة الصفدية : ابن تيمية ، ص ٢٠٩ ، ٢٢٥ ، ٤٣٦ – ٥٣٧ .

وعند البعض مجرد عقول ، وزعم البعض أنهم بنات الله ، أو أنهم شركاء الله فى الألوهية والربوبية. وإزاء كل هذه المزاعم الخاطئة جاء القرآن بالتصور الصحيح للملائكة" (١). ويرجع ذلك إلى المحاولات المستمرة من قبل فلاسفة المسلمين وغيرهم لإدخال الفلسفة اليونانية إلى العرب والمسلمين مع صبغها بصبغة تتناسب مع مبادئ الإسلام وأسسه.

وبقول كلى فإن موقف ابن تيمية من الملائكة يظهر بوضوح فى العديد من مؤلفاته التي يبين فيها مخالفة الصابئة وفلاسفة المسلمين لما ورد فى النص الديني، فموقف ابن تيمية من مسألة الملائكة فيما قرره الفلاسفة " ورد فى مواضع متفرقة من كتبه، بين فيها – رحمه الله – جهل هؤلاء الفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، ومخالفة ما يقرر متأخروهم المنتسبون للإسلام – الذين يحاولون الجمع بين الإسلام، وفلسفة اليونان – فى هذه الحقائق العظيمة للمعلوم بالضرورة من دين الإسلام وأديان الرسل السابقين "(٢).

إن ابن تيمية من خلال العرض السابق يرفض القول بنظرية العقول العشرة الأفلوطينية ؛ لأن الأساس الذي بنيت عليه فاسد وهو القول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وقد دل القرآن الكريم – كما أسلفنا – على فساد ذلك (٣).

إن هذا الموقف الذي اتخذه ابن تيمية من نظرية الفيض أو الصدور وبعبارة أخرى إن ما أبداه ابن تيمية من انتقادات لنظرية الفيض أو الصدور أو

---

(١) الإسلام والمذاهب الفلسفية : د. مصطفى حلمي ، ص ١٨٥ .

(٢) الآثار العقدية للوثنية اليونانية : د. على بن عبد العزيز بن على الشبل ، ص ٦٦ .

(٣) موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ونهجه فى عرضها : د. صالح بن غرم الله الغامدى ، ص ٣٩٥ .

نظرية العقول العشرة التي أدلى بها أفلوطين، واستفاد منها الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين- يؤكد على صمود ابن تيمية أمام الأفكار الفاسدة التي نقلت أو انتقلت إلى المسلمين، وهو لم يتصد لهذه النظرية فحسب بل إنه تصدَّى لها ولغيرها من النظريات الفاسدة التي أضرت كثيرا بمسيرة الفكر الإسلامي .

الخاتمة

تشتمل الخاتمة على أهم نتائج البحث :

١- تستمد نظرية الفيض أو الصدور عند أفلوطين أصولها من مصادر يونانية كفلسفات أفلاطون و أرسطاطاليس إلى جانب ما تركه الفلكيون اليونانيون من نظريات بالإضافة إلى المصادر الشرقية. وتقوم هذه النظرية على أن الواحد الذي يسعى إليه الجميع، عبارة عن ثلاثة أقانيم : الواحد ، والعقل ، والنفس الكلية ، بالإضافة إلى المادة ، وهذه النظرية محاولة لتفسير كون الموجودات عن الواحد ولتفسير العلاقة بين الواحد والأشياء.

٢- استفاد الفارابي من نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية فى توضيحه لكيفية خلق الأشياء ولتفسير العلاقة بين الواحد والكثرة ، فإن القول بقدم العالم على طريقة أرسطاطاليس يتعارض مع الدين الإسلامي؛ لذلك لجأ الفارابي لهذه النظرية ؛ لأنها تعني القول بحدوث العالم على الرغم من أن القول بالحدوث على طريقة أفلوطين يؤدي إلى القول بآراء تتعارض مع الإسلام.

٣- زعم الفارابي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وأن الموجودات تكون عن الواحد على جهة اللزوم والضرورة، وأن سلسلة العقول والنفوس لها

دور فى تسيير شئون هذا الوجود ، وأن العقل الفعال ، وهو جبريل عليه السلام ، همزة الوصل بين عالم السماء وعالم الأرض ، وكل هذه المزاعم وأشباهها مخالف لنصوص الدين قرآناً وسنة ، وهذا ما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية فى مختلف مؤلفاته.

٤- سار ابن سينا على درب الفارابي، فقد وفق بدوره بين نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية والدين الإسلامي، فوقع فى نفس الأخطاء التي ارتكبها الفارابي. وعلى هذا النحو انزلقت أقدام الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين إلى الهاوية بسبب توفيقهم بين الإسلام وفلسفة اليونان التي تشتمل على كثير من الآراء المخالفة للإسلام.

٥- انتهى ابن تيمية إلى أن ما قام به الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين فيما يتعلق بالتوفيق بين نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية من جهة والإسلام من جهة أخرى يعد عملاً فاسداً لأنه أدى إلى كثير من التأويلات الفاسدة لنصوص القرآن الكريم ، وعزو أحاديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بريء منها. وعندما احتكم ابن تيمية إلى النصوص الدينية قرآناً وسنة وجد أن هذه النظرية فيها ما يخالف العقيدة مما جعله يرفضها ويوجه سهام نقده إليها.

٦- رفض ابن تيمية كل المزاعم الواردة فى نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية ، وأنكر كذلك كل النتائج التي انتهى إليها كل من الفارابي وابن سينا نتيجة توفيقهما بين هذه النظرية والإسلام. فقد رفض أن تكون سلسلة الفيوضات أو سلسلة العقول والنفوس ، وهى الملائكة عندهم – أن يكون لها دور رئيسي فى تسيير الوجود ، ورفض قولهم إن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد وإن جبريل عليه السلام أحد ملائكة الرحمن هو العقل الفعال ، ورفض كذلك زعمهم أن الملائكة بنات الله تعالى ،،، إلخ.

ومعيار رفضه لهذه المزاعم وأشباهها هو الاستناد إلى النص الديني قرآنا وسنـــة بالإضافة إلى النظر العقلي.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- السنة الشريفة.

أولا : العربى منها :

١- أفلوطين، فيثاغورس، أبقراط، : د. مصطفى غالب، ط١، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت- لبنان.

٢- الآثار العقدية للوثنية اليونانية : د. على بن عبد العزيز بن على الشبل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الإدارة العامة للثقافة والنشر، المملكة العربية السعودية.

٣- الإسلام والمذاهب الفلسفية : د. مصطفى حلمي، ط١، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

٤- تاريخ الفكر الفلسفي : أرسطو والمدارس المتأخرة، د. محمد على أبو ريان، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م.

٥- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : المقدمات العامة – الفرق الإسلامية وعلم الكلام – الفلسفة الإسلامية : د. محمد على أبوريان، دار المعرفة الجامعية إسكندرية، ١٩٨٦م.

٦- تاريخ الفلسفة الغربية : برتراند رسل، ترجمة د. زكى نجيب محمود، راجعه المرحوم أحمد أمين، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، وزارة التربية والتعليم: قسم الترجمة، الإدارة العامة للثقافة، ١٩٥٧م.

٧- تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم، السلسلة الفلسفية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٦م.
٨- تاريخ الفلسفة اليونانية: وولتر ستيس، ترجمة مجاهد عبد لمنعم مجاهد، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٩- تاريخ فلاسفة الإسلام: دراسة شاملة عن حياتهم أعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية : د. محمد لطفي جمعة، عالم الكتب نشر وتوزيع وطباعة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م .
١٠- درء تعارض العقل والنقل : ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط، طبع هذا الكتاب على نفقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١١- رسائل الفارابي : الفارابي وهى إحدى عشرة رسالة : الفارابى، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ١٣٤٥ هـ/ ١٩٢٦م.
١٢- الرسالة الصفدية : قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة : ابن تيمية، قدم لها وحققها وعلق عليها : أبو عبد الله سيد بن عباس الجليمى، أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي، تقديم الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط١، مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
١٣- الطبيعة : أرسطاطاليس، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح وآخرين، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
١٤- العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث : لاجنتس جولد تسيهر، ضمن دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن

الألمانية والإيطالية د. عبد الرحمن بدوي، ط٤، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت– لبنان، ١٩٨٠م.

١٥- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط : د. أحمد فؤاد الأهوانى، ط١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه،١٩٥٤م.

١٦- في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية د. محمد السيد النعيم، د. عوض الله حجازى، ط٢، دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة – مصر.

١٧- في النفس : أرسطاطاليس ضمن مجموعة راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت – لبنان.

١٨- كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية، ط٢، تولى إعادة طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة، لاهور– باكستان، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٩- مجموع الفتاوى : ابن تيمية، جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، أشرف على الطباعة والإخراج : المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، مكتبة المعارف الرباط – المغرب.

٢٠- محاورة طيماوس : ضمن المحاورات الكاملة (م٥) : أفلاطون، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت– لبنان، ١٩٩٤م.

٢١- مختصر تاريخ فلاسفة اليونان : ديوجين لائرتوس، بدون.

٢٢- المدينة الفاضلة : الفارابي، إعداد د. علي عبد الواحد وافي، ملتزم الطبع والنشر دار " عالم الكتب " للطبع والنشر، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

٢٣- مصطلحات علم المنطق عند العرب : د. فريد جبر وآخرين، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، ١٩٩٦ م.

٢٤- من قضايا الفكر الإسلامي : دراسة ونصوص : د. محمد كمال جعفر، مكتبة دار العلوم – مصر ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٢٥- منهاج السنة النبوية : ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط١، أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٢٦- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه فى عرضها : د. صالح بن غرم الله الغامدى، ط١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

٢٧- النجاة في المنطق والإلهيات : ابن سينا، حقق نصوصه وخرج أحاديثه د. عبد الرحمن عيرة، ط١، دار الجيل بيروت – لبنان،١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٨- نقض المنطق : ابن تيمية، حقق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد ابن عبد الرازق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الضبع، صححه محمد حامد الفقى، دار المعرفة.

ثانيا : الأجنبى منها :

1- Plotinus: The essence of plotinus : extracts from the six and porphyry,s life of plotinus, based on the translation by Mackenna(Stephen) , compiled by : turnbull (Grace.H.) , reprinted in 1969 by : Greenwood press , Inc. , printed in the U. S. A .
2- Aristotle: De anima,The works of Aristotle (translated into english under the editorship of : (W.D.R), vol II:, edition 1963 , at the university press , oxford , printed in Great Britain .
3- Aristotle: Metaphysica,the works of Aristotl (translated into english under the editorship) of (W.D.R.) vol VIII , edition 1963 , at the university press oxford , printed in Great Britain .

تحليل تاريخى
لدراسات الثقافة المادية فى مصر

د/نجوى عبد المنعم قاسم (*)

مقدمة

تعد الثقافة المادية أحد مجالات التراث الشعبى التى ترتبط ارتباطاً مباشراً بالاحتياجات اليومية فى الحياة العامة، وعلى الرغم من أهمية هذا المجال فإنه لـم يجـد مـا يستحقه من اهتمام من قبل الباحثين والدارسين مقارنة ببعض مجالات التراث الشعبى الأخرى؛ الأمر الذى يدعونا إلى توجيه أقصى اهتمامنا لرصـد موضـوعاته والتعرف على حجم الكتابة فى مجالات دراسته ومتابعة تطورها.

وتكمن القيمة الحقيقية لهذه الدراسة فى الأهداف التالية:

- تقديم صورة ذات طابع شمولى للموضوعات التى تناولها الباحثون والدارسون فى ميدان الثقافة المادية فى جمهورية مصر العربية ومحافظاتها المختلفة، والتى تغطى فترة تاريخية كبيرة نسبياً تمتد من القرن التاسع عشر حتى القرن الحادى والعـشرين، وهى فترة تسمح برسم معالم للتطور التاريخى فى الكتابة فى هذا الميدان.
- الوقـوف علـى الموضوعات التى لم تحظ باهتمام الدارسين، خاصة أن هذا الجانـب مـن الدراسـات التـراثية لـه قابلية الاختفاء من على مسرح الحياة

(*) مدرس بقسم علم الاجتماع، كلية البنات – جامعة عين شمس.

الشعبية(١).

ومن ثم تطرح الدراسة التساؤلات الآتية:

١- ما الموضوعات التى نالت اهتمام الباحثين والدارسين؟ وهل اختلفت باختلاف المراحل التاريخية؟ وما مبررات ذلك إن وجد؟

٢- هل حدث تطور تاريخى في نوعية الأعمال المكتوبة؟ وما المبررات أو التفسيرات لهذا الوضع؟

٣- إلى أى حد لعبت التقنيات الحديثة للبحث الميدانى دورًا فى عرض الموضوعات المرتبطة بالثقافة المادية وتحليلها؟

ومن ثم تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسية، يتناول الأول: المنهج ومصادر عرض البيانات، والمحور الثانى: يتناول التطور التاريخى للأعمال التى تناولها ميدان الثقافة المادية، وفيه يتم عرض هذه الأعمال من خلال مرحلتين: الأولى يمكن أن يطلق عليها مرحلة الريادة، أما الثانية فهى مرحلة الدراسات العلمية؛ حيث يقدم عرضاً للدراسات التى شملت الموضوعات التى تناولها الباحثون فى مجالات الحرف والصناعات الشعبية وأدوات العمل الزراعى والأوانى والأدوات المنزلية. أما المحور الثالث والأخير فيقدم عرضاً لأهم النتائج والتوصيات.

أولاً: المنهج ومصادر عرض البيانات

اعتمدت الدراسة فى تحليل كتابات الباحثين والدارسين فى مجالات دراسة الثقافة المادية وعرضها على كل من الببليوجرافيات، وأطلس دراسة التراث

(١) محمد الجوهرى، الدراسة العلمية للثقافة المادية الريفية، الجزء الخامس من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص١٦.

الشعبى، وبعض الأعمال التى نالت شهرة فى مجال التراث الشعبى، ولها فضل فى ريادة هذا العلم.

(أ) الببليوجرافيات

نـشطت مؤخراً جهود ببليوجرافية حثيثة للإسهام فى جمع شتات الأعمال المكـتوبة فــى المــيادين المخــتلفة، فقــد صدرت أربع ببليوجرافيات خاصة بالفولكلــور. صدرت الأولى فى كتاب عام ١٩٧٨(*)، وقد احتوت على ٤١٧٥ عـنواناً، وتقــع فــى ســبعمائة صفحة هى جملة ما صدر فى هذا الميدان من دراســات، وقــد حاولــت تلــك الببليوجرافية أن تغطى كل ما كتب فى مجال الفولكلور سواء ما نشر فى الوطن العربى أم خارجه، وقد شملت الثقافة المادية فــيها خمسة أقسام فرعية تغطى موضوعات: الأطعمة، إعداد الطعام، الأدوات (الآلات) المنزلية، والأسلحة.

ثم ظـهرت ببليوجرافية عربية عام ٢٠٠٠ تحت اسم "الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلور"(١) يبلغ رصيدها حوالى ٦٦٠٧ عملاً فولكلورياً عربياً يقع فى ســبعمائة وثمانية عشرة صفحة، وتستهدف هذه الببليوجرافية رصد حركة العلم فــى الماضى والحاضر. وقد غطت الإنتاج الفكرى من عام ١٩٤٠ حتى نهاية ١٩٩٩؛ فــى محاولـــة لرصد حركة الفولكلور وتتبعها من خلال الإنتاج العلمى

(*) هذا العمل هو ثمرة بحث بعنوان الفولكلور العربى بإشراف محمد الجوهرى تحت رعاية المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى عامى ١٩٧٠-١٩٧١، منشور فى كتاب محمــد الجوهرى: مصادر دراسة الفولكلور العربى.. قائمة ببليوجرافية مشروحة، ط١، القاهرة، دار الكتاب للتوزيع، ١٩٧٨.

(١) محمــد الجوهرى، وإبراهيم عبد الحافظ، ومصطفى جاد، الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلــور.. قائمـــة ببليوجــرافية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

المنشور فى القرن العشرين، والذى يمكن رصده من خلال هذا الإطار الزمنى. وعــن موضوع البحث "الثقافة المادية" فقد شملت خمسة أقسام فرعية، كما جاء فى القائمة الأولى، غير أنه أدخلت بعض التعديلات عليها منها إضافة فقرة عن الأدوات والآلات المنزلية، وفقرة عن الأسلحة، وفقرة عن التدبير المنزلى.

كمــا ظهرت ببليوجرافيتان مشروحتان عام ٢٠٠٠ و٢٠٠١ صدرتا تحت اســم "الفولكلــور العربــى بحوث ودراسات"[١]. وقد كان الهدف أن تغطى هذه الببليوجــرافية جمــيع الرسائل العلمية (الماجستير والدكتوراه) المتصلة بميدان الفولكلــور، إلــى جانــب جمــيع المطــبوعات الصادرة عن مراكز الفولكلور المتخصصة، وأعمال المؤتمرات والندوات المتخصصة.

وقــد احــتوت على أهم مائتى عمل فولكلورى مع تحديد أكثرها أهمية من وجهــة نظر القائمين على إعداد الببليوجرافية. وروعى فيها أن ترتب الأعمال التــى تــم استخلاصها ترتيباً موضوعياً وفقاً لنفس الأسس التى اعتمد عليها التقسيــم الموضوعى فى قائمة الإنتاج العربى فى علم الفولكلور والتى صدرت عام ٢٠٠٠.

وقد اعتمدت فى هذا العمل على تجميع عناوين الأعمال المكتوبة عن الثقافة الماديــة من خلال الببليوجرافية المشروحة الجزئين الأول والثانى، وتم تصنيفها وفقاً للمراحل التاريخية لاكتشاف مدى التطور فى حجم الكتابة عن موضوعات الــثقافة الماديــة تاريخــياً، ثم تضيف الأعمال وفق مجالات الدراسة فى الثقافة المادية، والتى اعتمدت فيه الباحثة على التصنيف الذى قدمه محمد الجوهرى فى

---

(١) محمــد الجوهــرى، وإبــراهيم عبد الحافظ، ومصطفى جاد، الفولكلور العربى.. بحوث ودراسات، المجلدين الأول والثانى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

كتاب علم الفولكلور[1] للموضوعات الرئيسية التى تدخل فى الثقافة المادية، وهى:

١- أدوات العمل الزراعى.

٢- الأدوات والمعدات المنزلية.

٣- الحرف والصناعات الشعبية.

ومما هو جدير بالذكر أننى استبعدت جميع الأعمال غير المصرية، وقصرت اهتمامى على كل ما صدر من دراسات عن مجتمعنا المصرى، كما حاولت تقديم المادة من خلال تقسيمها إلى مرحلتين: الأولى الريادة العلمية، والثانية الدراسات العلمية التى شملت الموضوعات الرئيسية سابقة الذكر.

(ب) أطلس دراسات التراث الشعبى

يهتم أطلس الفولكلور برصد انتشار عناصر التراث الشعبى عبر المكان، وظهرت فكرة الاهتمام بأطالس الفولكلور على يد فيلهلم منهاردت الذى اهتم بتتبع الانتشار الجغرافى لعناصر التراث الشعبى. ثم كانت الريادة الأولى لإنشاء أطلس الفولكلور المصرى والذى ارتبط باسم عالم الفولكلور الألمانى هانز الكسندر فينكلر. ولا ننسى أن نشير إلى المشروع الذى قدمه محمد الجوهرى بالألمانية تحت عنوان "مشروع أطلس مصرى للفولكلور" فى ورقة لمؤتمر أطلس أوروبا والدول المجاورة الذى عقد في بون عام ١٩٦٧[2]. وقد عرض فى هذا المقال الخطوط العامة دون الدخول فى تحديد مراحل معينة لتنفيذ العمل.

---

(١) محمد الجوهرى، علم الفولكلور.. دراسة فى الأنثروبولوجيا الثقافية، ج١، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، ط٣، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ص ٨٣-٨٤.

(٢) انظر محمد الجوهرى، علم الفولكلور، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٣١ وما بعدها.

ثـم بدأ التخطيط للعمل من خلال لجنة إعداد أطلس الفولكلور المصرى بالمركز القومـى للـبحوث الاجتماعية والجنائية، خلال حقبة السبعينيات التى بدأت فى إعداد الخريطة الأساسية للأطلس.

وفـى عقد التسعينيات ومطلع القرن العشرين بدأت محاولات عديدة لتنفيذ أطلـس الفولكلـور المصرى بإشراف من الهيئة العامة لقصور الثقافة، غير أن هـنـاك أسـبابًا حالـت دون البدء فى نشر مادة أطلسية فى مجلدين كما كان مخططـاً، ولم يظهر سوى مجلد واحد فقط عام ٢٠٠٦ اهتم بتوزيع الخبز على مناطق المعمور المصرى.

وفـى عام ٢٠٠٤ قدم مصطفى جاد أطلس دراسات التراث الشعبى ضمن مشروع بحث التراث والتغير الاجتماعى بإشراف محمد الجوهرى[١].

وتقوم هذه الدراسة على "رؤية دراسات وليس عناصر التراث الشعبى عبر المكان، فهى دراسة تساير احتياجات البحث الفولكلورى الراهن فى التعرف على الـبعد المكانـى لمـا تم بحثه بالفعل؛ بهدف الوقوف على الخريطة الفولكلورية البحثية فى مصر. وهو أمر من شأنه أن يساعد على دعم أطلس الفولكلور الذى يهتم بجمع العناصر الشعبية ورصدها"[٢].

وقد استطعت من خلال هذا العمل التعرف على الدراسات التى أجريت فى مجال الثقافة المادية فى مختلف المحافظات وتصنيفها تاريخياً، ثم إدراجها وفق موضـوعات كمـا وردت فـى التصنيف الببليوجرافى السابق الإشارة إليه، ثم

---

(١) مصطفى جاد، أطلس دراسات التراث الشعبى، تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكـتاب العـشرين، ط١، مركـز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

عــرض الأعمـــال تاريخـــياً تحـــت كل تقسيم بحيث يكشف عن نقاط الاهتمام التفــصيلية التى عولجت فيها. وحاولت من خلال استعراضى للأطلس الوقوف على الأماكن التى لم تحفل بالقدر المناسب فى موضوع الثقافة المادية والتعرف على المناطق التى لم تدرس على الإطلاق.

ثانياً: التطور التاريخى للأعمال التى تناولت ميدان الثقافة المادية

وقد تضع هذه الدراسة البعد التاريخى لهذه الأعمال موضع الاعتبار، فهناك أعمال ترجع إلى القرن التاسع عشر والتى يمكن أن نطلق عليها مرحلة الريادة العلمـــية (العشرينيات من القرن التاسع عشر)، وأخرى ظهرت مع بداية القرن العشرين وازدادت فى منتصفه. وهى مرحلة علمية كاشفة عن نطاق متسع من الأعمال سواء من خلال الرسائل العلمية أم المقالات أم إعداد الكتب التى ظهرت فى تلك الفترة.

١- مرحلة الريادة فى القرن التاسع عشر (دراسات المستشرقين):

بـــدأت هـــذه المرحلة فى العشرينيات من القرن التاسع عشر مع دراسات المستشرقين الذين اهتموا برصد عادات المصريين ومعتقداتهم؛ من خلال رصد معظـــم جـــوانب حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، والتى تعد غريبة عن عادات مجتمعات أولئك الرواد.

ومـــن هذه الدراسات دراسة وليم لين (١٨٢٥)[١] "المصريون المحدثون.. شـــمائلهم وعاداتهم" التى أفرد فيها فصلاً عن الصناعة فى مصر، وتعرض فيه لـــبعض الحـــرف والصناعات الشعبية التى ارتبطت بالخامات المتوفرة فى تلك الفترة كالسعف، وأوراق النخيل، فكانوا يصنعون من السعف الأقفاص والكراسى

---

(١) إدوارت ولـــيم لين، المصريون المحدثون.. شمائلهم وعاداتهم، ترجمة عدلى طاهر نور، ط٢، ١٩٧٩، الفصل الخاص بالصناعة، ص ص ٢٧٠-٢٨٧.

والـــصنادق، ومن الأوراق السلال والقفف والمكانس، ومن ألياف النخيل كانوا يصنعون الحصير.

٢- انبثاق الدراسات العلمية فى القرن العشرين:

(أ) أمـــا الدراســـة الرائدة الثانية فقد كانت دراسة وينفرد بلاكمان (١٩٢٦)[١] عن فلاحـــى الـــصعيد. وفيها تناولت موضوعات مختلفة، وإن كان موضوع العادات والتقالـــيد الـــشعبية يحظـــى بالجانب الأكبر من الاهتمام، غير أنها أفردت فصلاً بعـــنوان "الـــصناعات وسوق القرية" وفيه تناولت صناعة الفخار واعتمادها على المواد الخام التى توفرها البيئة المحيطة بالصناع، وقد اهتمت فى دراستها لصناعة الفخار بإبراز بعض الجوانب المرتبطة بهذه الحرفة مثل العمالة التى تتوعت بين الذكـــور والإناث، كما تعرضت لبعض الصناعات الموجودة بالقرى، مثل صناعة القدور، والطوب، والسلال، والأقفاص، ونسج الأقمشة الصوفية باستخدام الأنوال. وقـــد كـــان للمـــرأة نصيب كبير من دراسة بلاكمان، وهو ما ظهر واضحاً فى دراستها لكل من موضوعى الحرف والسوق.

(ب) أمـــا الدراسة الثالثة فهى لهانز فينكلر (١٩٣٦)[٢]، وقد حققت هذه الدراسة

(١) صـــدرت الدراســـة فى كتاب "الناس فى صعيد مصر.. العادات والتقاليد"، ترجمة أحمد محمـــود، ط١، القاهـــرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٥، ص ٢٧٦.

وانظر أيضاً كلاً من:

- علياء شكرى، التراث الشعبى فى المكتبة الأوروبية، ط٢، ١٩٩٩.
- محمـــد الجوهـــرى، الفولكلـــور العربـــى بحوث ودراسات، المجلد الأول، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص ص ٣٠٦-٣٠٩.

(٢) خرجت الدراسة فى كتاب بعنوان "الفولكلور المصرى" فى حوالى خمسمائة صفحة. وقد

شـــهرة واسعة بسبب تطبيقها أحدث النظريات والمناهج وأخذها بأحدث الأفكار فـــي مـــيدان علم الفولكلور. فقد شرع فينكلر فى جمع مادة كتابه وفى يده خطة واضـــحة ذات أهداف وأبعاد محددة، ألا وهى إنجاز الدراسات التمهيدية لأطلس مـــصرى للفولكلور، كذلك كان من بين المناهج الجديدة التى أخذ بها فينكلر فى كتابه الطريقة التى اشتهرت باسم الكلمات والأشياء، وهى التى تستدل من أسماء الآلـــة أو الأداة علـــى الـــتاريخ الاجتماعى لها، وتسهم بدور أساسى فى تحديد المناطق الثقافية وإبرازها.

ومـــن ثـــم حظـــيت عناصر الثقافة المادية من أدوات عمل وإنتاج باهتمام فينكلـــر، حيث استطاع من خلال دراسته للثقافة المادية فى عدد من قرى مصر بالوجهـــين القبلى والبحرى تحديد ست مناطق ثقافية متميزة ينقسم إليها المجتمع المـــصرى. وقـــد تـــناول فينكلر فى الباب الثانى الذى يحمل عنوان "ملاحظات فولكلـــورية علـــى الفلاحين" العديد من عناصر الثقافة المادية كأدوات المطبخ، وإعـــداد الخبز وأشكاله، والأفران، وتخزين مياه الشرب، والمغزل والشعبه أو العود. كما أفرد فصلاً عن الزراعة تناول فيه المحراث، وأدوات تمهيد الأرض، وأدوات الـــرى بالنطالى والساقية والشادوف. كما تناول أيضاً المنجل، وأدوات درس الحـــبوب، وعملـــيات التذرية وغربلة الحبوب. وقد شغل هذا الفصل فكر المؤلـــف حـــيث إنه أفاض فى عرض أدق الأدوات والتفاصيل وتفوق فيه على سائر المؤلفات المشابهة عن مصر.

ومن ثم نستطيع القول إن هذه المرحلة اعتمد روادها على منهج علمى يقوم على المعايشة وتسجيل الملاحظات الميدانية، كما أن معظم دراستهم يغلب عليها

اعـــتمدت الباحـــثة فـــى عـــرض مادتها على علياء شكرى، التراث الشعبى فى المكتبة الأوروبية، ط٢، ١٩٩٩، ص ص ١١٧-١٨٧.

الجانــب الوصــفى أكثــر من التحليلى. كما كانت عناصر الثقافة المادية مثار اهتمامهم. وعدت دراستهم مرجعاً علمياً ومنهجياً يهتدى به الدارسون والباحثون فــى المــرحلة التى بدأت مع بداية القرن العشرين والتى يمكن أن نطلق عليها المرحلة العلمية.

٣- المدرسة الوطنية فى دراسة الثقافة المادية:

(أ) مــع بداية القرن العشرين اتجه بعض الأساتذة والمفكرين المهتمين بدراسة الفولكلــور ومجالاتــه إلــى توجيه بعض الدارسين فى الجامعات المصرية إلى إجــراء أبحــاثهم الخاصة بالماجستير والدكتوراه فى هذا الفرع من العلم؛ الأمر الذى أدى إلى زيادة أعداد دارسى الثقافة المادية.

(ب) وفــى منتــصف القــرن العــشرين حتى بداية القرن الحادي والعشرين اســتحدثت بعــض تقنــيات للعمل الميدانى؛ مما أدى إلى ظهور أدوات منهجية جديدة كالتصوير بالفيديو، واستخدام الوسائل السمعية والبصرية الحديثة (المالتى مــيديا). وقــد أســهم ذلــك فــى ظهور العروض البصرية المتمثلة فى الفيلم الإثنوجرافى الذى يجمع ما بين الحركة والصوت.

وســوف نقدم فى الفقرات التالية عرضاً للفترات التاريخية والموضوعات التى تناولها الباحثون لهذا الفرع من العلم فى مصر ومحافظاتها المختلفة، والتى تــناولت مجالات دراسة الحرف والصناعات الشعبية، وأدوات العمل الزراعى والأوانى والأدوات المنزلية.

١- الحرف والصناعات الشعبية:

(أ) فى القرن العشرين:

حظى مجال الحرف والصناعات الشعبية باهتمام العديد من الدارسين، حيث

كانــت الريادة الحقيقية فى هذا المجال لسعد الخادم الذى تناول ذلك فى كتاباته، إلى جانب إشرافه على العديد من الأطروحات العلمية بالماجستير والدكتوراه.

ففى الخمسينيات ظهر كتاب لسعد الخادم يحمل عنوان "الصناعات الشعبية فى مصر" (١٩٥٧) وهو يتضمن تقارير تتابعية للحرف والصناعات الشعبية فى مصر منذ جذورها الأولى حتى الربع الأول من القرن العشرين.

وقــد تــناول على مدار الكتاب الصناعات والحرف فى العصور المختلفة، بــدءًا مــن العــصر الفرعونى إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وانتقل بالحديث عن المراكز الحرفية مثل المحلة الكبرى ومنوف ورشيد، ثم قدم جانباً من التقارير التى سجلت إحصاء الصناعات والحرف فى أوائل القرن العشرين، كمــا قــدم دراسة تمهيدية عن صناعة النسيج فيما بين عامى ١٩٠٧-١٩٠٩؛ باعتبارها أهم الصناعات المصرية فى ذلك الوقت[١]، وقد تناول فى أحد فصوله تــاريخ التعليم الفنى ومشكلات إعداد الصناع. كما أشار فى الباب السادس إلى بعــض الملاحظــات عــن الصناعات والحرف فيما بين عامى ١٩٠٩-١٩٢٨ كصناعة الحصير والمقاطف والأقفاص... إلخ. واختتم الكتاب بتقرير عن تاريخ فنون الحرف المصرية منذ عهد الفراعنة عبر العصور القبطية والإسلامية[٢].

أمــا فى عقد الستينيات فكان لكلية التربية الفنية دور مهم فى إطار البحث الأكاديمــى لرصــد بعــض الحرف والمهن الشعبية بالقاهرة الفاطمية. من ذلك صــناعة الفخار التى تعد أقدم وأعرق حرفة عرفتها القاهرة، ففى كتاب بعنوان "مدينة الفخار" (١٩٦٠) لسعيد الصدر قدم عرضاً لتاريخ الحرفة فى مصر، وفى

---

(١) تــم الاعــتماد علــى الملخــصات التى وردت فى المجلد الأول، محمد الجوهرى فى: الفولكلور العربى.. بحوث ودراسات، ط١، ٢٠٠٠، ص ص ٦٥٦-٦٥٩.

(٢) انظر مصطفى جاد، أطلس الفولكلور، مرجع سابق، ص١١٨.

مديـنة الفـسطاط التى ارتبطت بهذه الحرفة باعتبارها مركزًا لصناعة الفخار والخـزف، كمـا تـناول فى الكتاب الأشكال الشعبية التى عرف بها الحرفيون بالمـنطقة، وتـناول بالـشرح الوسـائل المختلفة التى ارتبطت بإخراج الألوان المعدنية.

وفـى نهايـة عقد الستينيات (١٩٦٩) تقدم عثمان خيرت بدراسة لفانوس رمضان، حيث لفت انتباهه دراسة إحدى الحرف التى ارتبطت بالعادات والتقاليد الـشعبية الخاصـة بشهر رمضان، فاهتم فى الدراسة بمراحل إعداده والأدوات المـستخدمة فـى صـناعته، وأشـكاله المختلفة والمناطق التى تخصصت فى صناعته.

وبالنسبة لعقد السبعينيات فيمكن أن نطلق عليه عقد الاهتمام بدراسة الحرف الـشعبية أكاديمـياً من خلال إجراء الأبحاث العلمية التى تقدم بها الدارسون فى الجامعات المصرية، سواء كانت هذه الأبحاث خاصة بالحصول على الماجستير والدكـتوراه، أم تلك التى تقدم بها الباحثون للحصول على درجة أكاديمية أعلى (أستاذ مساعد، أستاذ) أم مؤلفات علمية فى هذا الفرع من العلم.

ولقـد تـزعمت كلـية التربية الفنية تيار البحث الأكاديمى؛ حيث ظهرت أطـروحات ماجـستير بإشـراف سعد الخادم صاحب الريادة الحقيقية فى هذا المجـال، مـنها أطروحة ماجستير (١٩٧١) لمحمود السطوحى، حول الفانوس الشعبى فى القاهرة وتناول فيها أصوله، وأشكاله، وأغراضه ووظيفته وصناعته، ومراكـزها فـى القاهرة. ثم يتعرض البحث فى أحد فصوله إلى حصر بعض الفوانـيس وتوصيفها، وأنواع فانوس الشمعة، ومقارنتها بوصفها بما فى البيوت الإسـلامية، مـثل بيت السيحمى وكلها مبينة برسومات توضيحية، ثم يعرض الآثـار التربوية لدراسة الفانوس الشعبى، ومدى الاستفادة منه فى تطوير أشغال

المعادن[١].

وفى أطروحة ماجستير لنبيل درويش (١٩٧١) بإشراف سعد الخادم تناول حـرفة صـناعة بصمات الطباعة الخشبية خلال القرن التاسع عشر وأثرها فى ميدان التربية الفنية، وقد اهتم البحث بالبصمات التى كان لها استخدام واسع فى طباعة المنسوجات، كما تناول البحث أساليب الحفر على الخشب خلال العصور بدءاً من العصر الفرعونى حتى نهاية القرن التاسع عشر. كما يقارن البحث بين أساليب صناعة البصمات وأساليب الحفر على الخشب والخامات المستخدمة فى صـناعة البـصمات، كمـا اتبع الباحث منهجًا تحليليًا موضوعيًا فى توصيف مجمـوعة من البصمات وتحليلها. وقد تضمن التوصيف الوصف العام للبصمة وأبعادهـا وأسـاليب الحفـر، ومدى ارتباطه بتقاليد قبطية أو إسلامية فى فنون الحضر[٢].

واستكمالاً لتيار كلية التربية الفنية خرجت أطروحة ماجستير لسلوى شعبان (١٩٧٢) حـول مشغولات الجلود فى القاهرة، وطرق إعدادها وأنماط زخارفها وأثـر ذلـك فى مجال التربية الفنية. وقد تناول البحث حرفة الجلود باعتبارها حرفة تقليدية مع العناية بتطورها التاريخى وبيان الأوجه الجمالية فيها، والوقوف على أسباب اندثار بعض المشغولات ذات القيم الفنية العالية. كما تعرض البحث لأصول الحرفة وأساليب الزخرفة وما يرتبط بها من أدوات، وقدم البحث أيضاً مراحل الصباغة وما أدخل عليها من تطور. وفيه تم توصيف لبعض المشغولات الجلديـة التـى تقوم على بعض الأساليب مثل التطريز والأبليك، والتى ترجع

(١) مـزيداً مـن التفاصيل حول الدراسة، انظر محمد الجوهرى: الفولكلور العربى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ص ٦٧٣-٦٧٦.

(٢) انظر: محمد الجوهرى: الفولكلور العربى، ج٢، مرجع سابق، ص ص ٥٧٤-٥٧٧.

صـــناعتها إلى ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[١]. وفى نهايـــة الـــبحث إشارة للقيمة العملية والتربوية للحرفة فى مجال التربية الفنية، وكيفـــية ملاءمتها للمراحل التعليمية فى ميدان الأشغال، بما يفيد فى حل بعض المشكلات، إلى جانب تذوق العلاقات الجمالية للإنتاج الحرفى التقليدى[٢].

وفـــى نفس العام (١٩٧٢) نوقشت أطروحة ماجستير لمحمود كامل السيد بإشراف سعد الخادم حول القيم الفنية فى الصندوق الشعبى فى مصر وتطبيقاته فى أشغال الخشب بالمرحلة الإعدادية. ويتناول البحث عرضاً تاريخياً للصندوق مـــنذ العـــصور الفـــرعونية وطرق الزخرفة على الأخشاب التى يمتاز بها هذا الطـــراز مـــن الأثـــاث، كما يتعرض لبعض الصناديق التى تمتاز بها العصور الإسلامية ووظائفها المتنوعة، كما يتناول أنواعاً مختلفة من الصناديق الموجودة فـــى بعـــض البلدان العربية. ثم انتقل للحديث عن الأسواق التى تخصصت فى تسويق الصناديق، إلى جانب أماكن تصنيعها فى القاهرة والعوامل التى أدت إلى انحسار هذه الصناعة.

كمـــا يـــشير البحث إلى تقسيم العمل فى الحرفة وطرق نقل الخبرة داخل الـــورش، والأدوات المـــستخدمة، وأنواع الصناديق ووظائفها، والخامات التى تـــصنع مـــنها الصناديق تبعاً لوظائفها، كما يقدم تفصيلات عن طرق الصناعة والزخرفة لكل نوع. وقام البحث أيضاً بطرح مقارنة بين الصناديق الشعبية فى مصر ونظائرها فى أوروبا. وفى النهاية يفرد بعض المصطلحات الفنية الخاصة بالحرفة[٣].

---

(١) محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، ج٢، مرجع سابق، ص ص ٥٤٦-٥٤٧.

(٢) محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، ج١، مرجع سابق، ص ص ٦٧٦-٦٧٨.

(٣) محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، ج١، مرجع سابق، ص ص ٦٧٩-٦٨٢.

ومـــن محافظة الإسكندرية خرجت أطروحة ماجستير (١٩٧٢) لمصطفى فـــريد الـــرزاز بإشراف سعد الخادم عن دراسة الزخارف الشعبية فى العربات الخـــشبية وأثـــرها فـــى تدريس التربية الفنية فى المرحلة الإعدادية. ويقوم هذا الـــبحث على وصف وتحليل الزخارف الشعبية المرتبطة بالعربات الخشبية فى مديـــنة الإســـكندرية، بوصفها أحد مجالات الفنون الشعبية التى أخذت طريقها للزوال. ويقدم البحث خلفية تاريخية عن العربات الخشبية كما تعرض للخامات المـــستخدمة فـــى صناعتها. وتناول أيضاً نماذج العربات فى مصر، والورش المتخصـــصة فى صناعة العربات بمدينة الإسكندرية، والزخارف المنتشرة على العـــربات الـــشعبية بالمديـــنة. ثم يتعرض لبعض المصطلحات الخاصة بأجزاء العربة وبعض المصطلحات الحرفية، وأورد كذلك أمثلة تاريخية لتوضيح بعض الـــزخارف ومـــدى ارتباطها برموز قديمة متوارثة. وفى نهاية الدراسة تناول أهمـــية هـــذه الحرفة من الناحية التربوية، حيث يقترح حلولاً للاستفادة منها فى مجال التربية الفنية.

واســـتكمالاً لصناعة الأخشاب خرجت فى عام (١٩٧٣) أطروحة لثروت حجـــازى من محافظة المنوفية بإشراف سعد الخادم حول أنماط النجارة الريفية، حيث رصد عناصر التصميم والزخرفة فى أشغال النجارة. وكان الهدف محاولة رصـــدها مـــن منظور تربوى؛ للإفادة من تلك الأنماط فى دروس التربية الفنية بالمرحلة الإعدادية(١). وفى نفس العام قدم سالم عطية دراسة أخرى لنماذج من النجارة الشعبية من منتجات أوائل القرن العشرين مستعيناً بمقتنيات بين الحرانية والجمعية الجغرافية(٢).

---

(١) اعـــتمدت الباحـــثة عند عرض هذه الدراسة على مصطفى جاد، أطلس دراسات التراث الشعبى، مرجع سابق، ص٢٧١.

(٢) المرجع السابق، ص١١٩.

وحــول الحرف الشعبية التى تعتمد على الخامات النباتية خرجت أطروحة ماجــستير بإشراف سعد الخادم (١٩٧٣)، وفى هذا البحث الذى أجرى بمحافظة الــشرقية عرضت مجموعة من الحرف الشعبية التى تقوم على الخامات النباتية المتوفرة فى البيئة المحلية لصناعة نماذج متنوعة من أعمال الحصير والسلال، كما تناول الخلفية التاريخية لأساليب صناعة الحصير والسلال. وقدمت الدراسة أيضاً بعض الدراسات التى تناولت منشأ صناعة السلال والمجالات التى استخدم فيها الحصير، ونماذج من المشغولات القديمة، كما أشارت إلى مناطق وفرة هذه الخامــات قــديماً وحديثاً وطرق جمعها وتسويقها ومعالجتها، والأسماء الشائعة والأســماء العلمــية لها. وقدمت فى النهاية بعض المقترحات التى تؤكد أهمية استغلال الخامات البيئية وأهمية وجودها فى المناهج الدراسية[1].

وفى عام (١٩٧٥) ارتبط الاهتمام برصد حرفة النسيج فى محافظة الجيزة وبالــتحديد بمنطقة الحرانية فكانت هناك دراستان، الأولى لعبد السلام الشريف الذى قدم عرضاً لإبداع أطفال الحرانية فى مجال السجاد والنسيج. وهى تجربة تتــضمن ثــورة علــى الطريقة التقليدية لصناعة النسيج، وفيها عرض نماذج الأعمال مشيراً لمصادر الاستلهام فى القرية والارتباط بالبيئة التى أوصلت هذا الفن للعالمية، حيث عُرضت أعمالهم بمتحف اللوفر بباريس. أما الدراسة الثانية فى الموضوع نفسه فهى أطروحة جمال لمعى حول نسجيات الحرانية، وقدم فيها تحليلاً لإبداع أطفال النسيج.

واســتكمالاً لدراسة حرفة النسيج قدمت هالة الخواص أطروحة ماجستير (١٩٧٦) حول الخصائص الفنية للنسيج بالرسم القبطى[2]، حيث رصدت الأصول

(١) اعــتمدت الباحثة على عرض مصطفى جاد من أطلس دراسات التراث الشعبى، مرجع سابق، ص٢٧٧.

(٢) تــم الاعــتماد على عرض للدراسة عند مصطفى جاد فى أطلس التراث الشعبى، مرجع سابق، ص٢٧٧.

التربوية لإنتاج النسيج، وقد ارتبطت دراستها ببيت الكريدلية بقصر النيل. وفى العـام نفسه خرجت ثلاث أطروحات: الأولى من محافظة الشرقية، لآمال أسعد عـرفات حـول مشغولات كليم بدو محافظة الشرقية، وجاء الرصد من منظور تـربوى؛ بهـدف التعرف على أثر المشغولات فى التربية الفنية خلال المرحلة الـثانوية. أمـا الدراسـة الثانية فكانت لحامد السيد محمد الندره عن تصميمات الحديـد المطـروق والمنفذ فى نوافذ البيوت الشعبية وأبوابها بمحافظة دمياط. وجاءت الدراسة الثالثة لأميرة مشهور حول الصناعات البيئية وعلاقاتها بالتنمية الاقتصادية. وفى عام (١٩٧٧) خرجت أطروحة سادات عباس سليم حول تحقيق تـصميمات نـسجية جديـدة من خلال نول مستوحى من نول الحياكة الشعبى المصرى.

واختـتم عقد السبعينيات بأطروحة دكتوراه لسليمان محمود بإشراف سعد الخادم (١٩٧٨) حول مشغولات العظم والقرن فى حرف مصرية قديمة والإفادة مـنها فـى إعـداد معلم التربية الفنية(١)، وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الطرق المتبعة فى علاج خامات العظم والقرن فى البيئة المصرية. وقد أجريت الدراسة فى مدينة أسيوط، واعتمد الباحث فى جمع المادة على عدة مناهج منها دليل جمع المادة، والتصوير الفوتوغرافى والمقابلات. وقد تضمنت الدراسة بياناً بالخلفـيات: الـصناعية والتعليمية لمشغولات العظم والقرن وما يتصل بها من مـصطلحات، إلى جانب عرض مختارات من تحف العظم والقرن التى أنتجت على مر العصور فى مصر؛ بهدف التعرف على نوعيات الإنتاج ومدى مقابلته لأغراض المجتمع.

وجـاء عقد الثمانينيات ليشهد تنوعاً فى دراسة الحرف، حيث بدأ فى سنته

(١) انظر: محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ص ٦٦٣-٦٦٥.

الأولـــى بأطروحتين لدرجة الدكتوراه بإشراف سعد الخادم: الأولى منهما لحامد الـسيد محمد البذره (١٩٨١) عن دور حرف الحدادة الشعبية فى تطوير تشكيل الـشرائح المعدنـــية الـــرقيقة، وإمكانية الإفادة منها فى تدريس أشغال المعادن بالكلية. وجاءت الدراسة الثانية لهالة الخواص لترصد أثر توجيه الحرفيين على بعض الاتجاهات المعاصرة للنسجيات المرسمة فى تنمية قدراتهم الابتكارية.

وفـــى عـــام (١٩٨٢) جاءت أطروحة ماجستير لزينب صبرة حول حرفة السروجية، حيث رصدت مراحل الحرفة والأدوات المستخدمة، والعناصر الفنية والإبداعـــية. وقد كان للدراسة هدف تربوى وتطبيقى يتمثل فى كيفية الإفادة من تلك الأشغال الفنية لكلية التربية الفنية. وفى العام نفسه خرجت أطروحة أخرى لمـــصطفى زين الدين حول نجارة المراكب فى المناطق الساحلية، وتهدف هذه الدراســـة من منظور تربوى إلى الإفادة من نجارة المراكب فى تدريس أشغال الخشب لتلاميذ مرحلة التعليم الأساسى.

وجـــاء عام (١٩٨٣) ليرصد دراسة واحدة فقط لإسماعيل عبد البارى عن تغير النسق المهنى لحرفة الحصير بقرية كفر الحصر، وذلك من خلال استخدام مـــنهج دراسة الحالة لعينة من الحرفيين (المعلمين) فى صناعة الحصير، حيث توصـــل إلـــى أن تعليم هذه الصناعة يتم بمعرفة الوالد أو المعلم، كما رصدت الدراســـة أسباب تدهور صناعة الحصير كالسفر للخارج وندرة مصادر الشراء، وهروب عمال الحصير إلى حرف أخرى، وتعليم الأبناء وعدم التحاقهم بالمهنة.

وفى عام (١٩٨٤) ظهر كتاب لباترشيا وهدى فهمى حول النساء الحرفيات فـــى كرداسة، حيث رصدت الدراسة الفئات التى تعمل بالحرف اليدوية، وقدمت عرضاً تفصيلياً لأهم الحرف وهى النسيج، وصناعة الملابس التقليدية، والحرف المـــرتبطة بالـــسياحة (الجلابية) التى تزيد من دخل وحدة المعيشة، وقد انصب

التركيز فى الدراسة على المرأة الحرفية المتزوجة التى تقوم بالعديد من الأدوار الإنتاجـية. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الأنثروبولوجى بأدواته كالملاحظة والمقابلة والإخباريين ودليل العمل الميدانى. وفى نفس العام جاءت دراستان من محافظــة أسوان: الأولى لرضا شحاته أبو المجد عن الحرف الشعبية فى النوبة والإفـــادة منها فى مجال توليف الخامات بالأشغال الفنية. والدراسة الثانية لنادية حسن حول السمات الشعبية الفنية فى منتجات خزفية قومية؛ حيث الاستفادة من العناصــر الزخرفية والإبداعية من منظور تطبيقى[1]. وكانت الدراسة الأخيرة لسيد حنفى عوض فى محافظة سوهاج عن الصناعات الحرفية والتنموية[2].

وفى عام (١٩٨٥) خرجت أطروحة لسوزان جعفر حول النسيج فى واحة سيوة، وتهدف الدراسة إلى كيفية الاستفادة من أنماط النسيج فى المنطقة بغرض تــصميم أقمــشة المفروشــات المعاصرة. كما جاءت أطروحة أخرى لحسنى الدمرداش حول المشغولات الفنية القائمة على توليف الخامات فى سيناء، والتى عــرض فيها العديد من المشغولات الحرفية التى تشكل الإبداع الشعبى لمجتمع سيناء.

أما عام (١٩٨٦) فخرجت فيه أطروحة لذكية عبد العزيز حول مشغولات العقــادة فـــى القاهــرة ومحاولة تطويرها فى مجال الأشغال الفنية. وقد جمعت مادتهـــا من مناطق النورية والجمالية والنحاسين والدرّاسة. وفى نفس العام جاء بحـــث محمود محمد حول حقيبة اليد فى التراث المصرى من منظور تربوى؛ بهــدف الإفـــادة منها فى مجال الأشغال الفنية. وقد اختتم عام (١٩٨٦) بدراسة لنيرمان شاهين من محافظة الفيوم حول المشغولات الحرفية القائمة على بعض

(١) انظر: مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٣٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣٥.

خامـــات النخيل، ورصدت العديد من الحرف كالسلال والجريد والأقفاص. كما اهتمت بالصناعات البيئية الموجودة في عدة مناطق بالفيوم(١). كما جاءت أيضاً أطـــروحة دكتوراه لسعيد الوتيرى حول القيم الجمالية لفن المنسوجات عند بدو شـــمال ســـيناء، وفيها رصد جماليات الحرفة من أجل استحداث وحدات تصلح لإنتاج كليم معاصر(٢).

وفـــى السنوات الأخيرة من الثمانينيات ظهر العديد من الأبحاث فى بعض الـــدوريات التى تناولت حرفة بعينها، مثل دراسة ثروت حجازى (١٩٨٧) عن صـــناعة وأنـــواع الطبة أو القفل الخشبى، ورصد من خلالها الملمح التاريخى للموضـــوع، ثم تتبع الأشكال المتنوعة للضباب فى نجوع مصر، والتى عرفت فى مصر القديمة وإيران والشرق الأدنى. كما تناول ارتباط مفتاح الضبة ببعض العلاجـــات الشعبية كالشفاء من الصداع. وظهرت دراسة طارق سعيد (١٩٨٧) عـــن حـــرفة الخيامـــية والفنون والأدوات المرتبطة بها وأنواع الخيام ومراحل الـــصنع. وفـــى نفـــس العام أيضاً ظهرت دراسة عصمت عوض حول الحرف الـــشعبية بالقاهـــرة، وتبدأ بخرط الخشب، وتناولت المراحل المرتبطة والأدوات المستخدمة والمنهج النهائى للخرط.

ومن البحر الأحمر خرجت أطروحة سميرة أحمد (١٩٨٧) حول اتجاهات المـــرأة المتعلمة نحو العمل اليدوى. وهذا البحث يرصد – من منظور اجتماعى – وجـــود علاقة عكسية بين التعليم والعمل اليدوى(٣). كما جاءت دراسة سليمان محمود عن الحصير الشعبى (١٩٨٧) بين الموروث الهندسي والاتجاه التمثيلى،

---

(١) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٢٩٣.

(٢) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٤٨٩.

(٣) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٤٥٧.

والتـــى عالج فيها حرفة الحصير من الناحية التاريخية. وقد تناول البحث خامة الحـــصير وأنواعه وأساليب تجهيزه وأماكن وفرته، وأساليب صناعته وصباغته وتنويـــنه ومسميات الوحدات. أما أطروحة فاطمة المحمودى (١٩٨٧) فجاءت حـــول الإفـــادة من توليف بعض الخامات البيئية فى مختارات من المشغولات الشعبية لعمل مكملات مبتكرة للزينة.

ومـــن أسوان خرجت دراسة رضا شحاتة أبو المجد حول صناعة السلال والأطـــباق، والتـــى تـــناول فـــيها العـــادات والتقاليد النوبية القديمة وارتباطها بالمـــشغولات الحـــرفية ورصد أشكال السلال والأطباق وعناصرها الزخرفية المـــرتبطة بتراث النوبة. كما جاءت أطروحة نجية عبد الرازق عثمان فى نفس العـــام (١٩٨٧) لتـــشير إلى السمات الفنية للفخار النوبى والإفادة منها فى عمل فخاريـــات معاصرة. وتناولت هذه الدراسة التطور التاريخى للفخار النوبى، كما تناولت أيضاً الآنية الفخارية من حيث طريقة البناء التشكيلى وأنواع الأوانى[(١)].

وفـــى نهاية الثمانينيات خرجت دراستان: الأولى أطروحة لزينب حبرة (١٩٨٩) حول المشغولات القائمة على الخامات كمصدر ابتكارى للأشكال الفنية. والثانية لعلى مراد فى نفس العام حول الصناعات البيئية وتغير البناء الاجتماعى للقرية المصرية.

ومع بداية عقد التسعينيات بدأت الموضوعات تهتم برصد شكل التغير الذى طرأ على بعض الحرف، إلى جانب استخدام بعض المناهج المتطورة فى دراسة الثقافة المادية والتطرق إلى بعض الموضوعات الجديدة.

ففـــى مطلع العقد (١٩٩٠) جاءت دراسة فاروق مصطفى عن أثر الحرف والـــصناعات الـــصغرى فـــى تغيـــر العـــزبة المصرية، اعتمد فيها على مادة

(١) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٣٨٢.

إثنوجـــرافية تم جمعها من قرى مركز سمنود[1]. وتناول حرفة صناعة الفواخير وصـــناعة الـــزجاج وزخـــرفته وصناعة الكتان وصناعة الوبريات والملابس الجاهزة.

وفى عام (١٩٩١) خرجت دراسة عصمت عوض عن المباخر وصناعتها ومكانتها فى المأثور الشعبى المصرى فى منطقة تحت الربع. كما نشرت اعتماد عـــلام كـــتابها حول الحرف والصناعات التقليدية بين الثبات والتغير (١٩٩١)، وهى دراسة ميدانية موثقة لمجموعة من الحرف والصناعات التقليدية فى أحياء المغـــربلين والخيامية وحارة اليهود بالقاهرة، واختارت الحرف التالية: صناعة دبـــل البخت، وصناعة موقد الكيروسين (وابور الجاز)، وصناعات المشغولات النحاســية (الـــنقش على النحاس وخراطة المعادن)، وصناعة السمكرة البلدى، وصـــناعة الخيام، وصناعة الأحذية. واهتمت الدراسة برصد مراحل كل حرفة وعناصر الثبات والتغير وورش العمل وتوزيع الحرفيين[2].

وفى العام نفسه (١٩٩١) قدمت سعاد عثمان دراستها حول سبك المعادن، وهـــى دراسة فى الثقافة المادية بحى الخليفة. وتحاول الدراسة وصف البيانات الخاصـــة بالحرفة وتسجيلها وتحليلها من خلال بعض قضايا النظرية الماركسية ورصد ملامح التغير فى أدوات الإنتاج، كما عرضت مراحل الحرفة التى تعتمد علـــى العمـــل الـــيدوى والعلاقة بين الحرفيين وصاحب العمل وإمكانية تطوير الحرفة[3].

---

(١) مصطفى جاد، المرجع السابق، ص٢٠٨.

(٢) انظر: محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ص ٦٥٠- ٦٥٢.

(٣) محمـــد الجوهـــرى، الفولكلـــور العربـــى، المجلـــد الثانـــى، مـــرجع سابق، ص ص

كما قدمت عائشة محمد فى نفس العام (١٩٩١) دراستها عن السمات الفنية للأسطح والأبواب الخشبية فى المنوفية؛ وذلك لتطبيقها فى أشغال الخشب، وهو مـا يساير الاتجاه العلمى بقسم الأشغال الفنية والتراث الشعبى بكلية التربية[١]. وفـى دراسة لشوقى عبد القوى حبيب وسونيا ولى الدين (١٩٩١) فى محافظة المنـيا تركزت حول الحنطورة، وهى دراسة تربط بين البعد التاريخى للحرفة وواقعهـا الميدانى فى المنيا والجماليات والأدوات المرتبطة بها وتوارث الحرفة من جيل لآخر.

وفى عام (١٩٩٣) جاء بحث عيد عبد العزيز عن الباعة الجائلين وعربات الأطعمة الشعبية فى القاهرة وخصائصها التشكيلية ووظائفها.

وعرضـت دراسـة على المكاوى فى عام (١٩٩٤) صناعة الأقفاص فى الريف المصرى[٢]، حيث تناول الباحث الأدوات الخاصة بصناعة الأقفاص فى المـنطقة وأنـواع الجريد المستخدم وأنواع الأقفاص. كما رصد ورش صناعة الأقفـاص ومـراحل الصنع والتغيرات التى طرأت على الحرفة. وفى أطروحة مـنال دسوقى فى نفس العام كانت الدراسة عن حرفة النسيج الحريرى الوبرى المعقود[٣]. وكان الهدف منها استنباط منهج ومدخل علمى لعمل مكملات مبتكرة للزى يمكن الاستفادة به فى مشروعات الأسر المنتجة، وهو ما يساير طبيعة قسم المجالات الفنية التطبيقية بكلية التربية الفنية.

ومن محافظة الفيوم قدمت نجوى عبد الحميد أيضاً دراسة حول الصناعات

٥٥٦-٥٥٨.

(١) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٢٢١.

(٢) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٢٧٨.

(٣) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص٢٢١.

البيئية كمدخل للاستقرار الاقتصادى والاجتماعى. وسعت الدراسة للتعرف على الـصناعات البيئية التقليدية فى سياقها الاجتماعى والثقافى والعمل على إحيائها. وفـــى محافظـــة دمياط رصد هانى جابر الفنون النسجية التقليدية، حيث تناول العناصر الإبداعية المرتبطة بحرفة النسيج فى منطقة فوة، والتى تعرضت للتغير النمطى فى دولاب العمل التقليدى، وانصرف الكثير من الحرفيين عن الاستمرار فـــى المهـــنة. كما مهّد الباحث للعلاقة بين تلك المتغيرات والتحول الاجتماعى، وبحـــث مفهـــوم المعاصرة والحداثة وأثره على التغير فى الحرف والصناعات التقليـــدية. وقـــدم دراسة تحليلية لدور المبدع الشعبى فى التوازن بين الماضى والحاضر.

وقـــدمت تيسير حسن جمعة أطروحة حول الحرف والفنون الشعبية اليدوية بوصـــفها عنصراً من عناصر الثقافة المادية، التى تتضمن كل ما هو مادى فى حياة الإنسان، بدءاً بصناعة الأدوات البسيطة التى يعتمد عليها فى حياته اليومية، وصـــولاً إلـــى التـــنوع الهائل فى تلك الأدوات وتطورها. وقد اهتمت الدراسة بالتركيـــز علـــى مجـــال الثقافة المادية وبخاصة على الحرف والفنون الشعبية الـــيدوية، وقـــد أجريت الدراسة الميدانية على فنون الغزل والنسيج خلال ثلاثة أنمـــاط ثقافية هى النمط الريفى والحضرى والبدوى. وقد تم اختيار تجربة كفر حكيم للنمط الريفى، والخيامية للنمط الحضرى، ومنطقتى الضبعة وبرج العرب للنمط البدوى. وعن الإطار النظرى فقد حددت الباحثة مدخلاً نظرياً هو المدخل الثقافـــى التاريخـــى الـــذى يعنـــى بدراسة الظاهرة الثقافية زمانياً ومكانياً. وقد اســـتخدمت الباحثة مجموعة من المناهج فى دراسة الفن وهى: المنهج المقارن، ومـــنهج دراســـة الحالـــة، والمـــنهج الإثنولوجى، واعتمدت على طرق البحث الأنثروبولوجى من خلال المقابلة، والملاحظة، ودليل العمل الميدانى.

وجاءت دراسة سليمان محمود لتشير إلى الوجدان الشعبى فى فن التطريز مـن خلال عرض لمثال مستقبلى من مركز الخدمة الاجتماعية للفتيات بإخميم. وقد رصد الباحث العديد من العناصر المرسمة والمرتبطة بالتطيرز كالملايات، أو قطف القطن أو جمع القمح أو تلوث النهر أو ليالى رمضان.

وفـى عـام (١٩٩٥) ظهرت أطروحة ماجستير حنا نعيم حنا عن أشغال الخـشب فـى العمارة الشعبية للبيت الريفى الطينى فى قرية ميت يعيش مركز مـيت غمـر محافظـة الدقهلية، وتناول فيها الباحث شكل المسكن واستخدامه والعـادات والتقاليد التى تعرف من خلالها. كما تهدف الدراسة إلى بحث أشغال أخـشاب العناصـر الإنـشائية الداخلة فى عمارة البيت والكشف عن العناصر المكـونة لأشـغال الخـشب، والعلاقات البنائية بين هذه العناصر. كما عرض الـباحث بعض المفاهيم وأدوات البحث المستخدمة والإجراءات المنهجية، والتى كـان مـن أهمهـا دراسة الحالة والمنهج الأنثروبولوجى وأدواته كدليل العمل الميدانـى والإخباريين. وفى نفس العام ومن محافظة البحر الأحمر قدمت هيئة قـصور الثقافة بحثاً تحت عنوان صناعات وحرف شعبية مصرية، وهو رصد للعديـد مـن الأدوات والمنتجات الحرفية بشلاتين كالأوانى والفخاريات والكليم والحلى والأحذية والسيوف... إلخ.

وفـى عام (١٩٩٦) خرجت ثلاث دراسات: الأولى لماجدة جرجس حول مطـرزات فتـيات إخمـيم تـناولت تجربة مركز الخدمة الاجتماعية بإخميم، واستخلـصت مـدى ارتـباط الإبـداع الفنى لدى فتيات إخميم بالعوامل البيئية المحـيطة بهن، سواء البيئة المكانية أم الثقافية، مع تحديد مصادر الموضوعات التـى تـضمنتها اللـوحات. أمـا الدراسة الثانية فكانت أطروحة صلاح الدين للماجـستير، ودارت حول العناصر التشكيلية الفولكلورية فى مجال المنسوجات بجـنوب مـصر واسـتنباط تصميمات تصلح للمفروشات الأرضية. ثم جاءت

الأطروحة الثالثة لأمل سلطان حول الكليم الشعبى، وفيها درست النظم الهندسية فــى التعلــيم الشعبى بالشرقية. وقد قامت بحصر هذه النظم والأشكال الهندسية وتوثــيقها وتحلــيلها؛ بهدف استخدامها مصدرًا إبداعيًا لصياغات نسجية جديدة؛ ومن ثم يتحقق الهدف الفنى التطبيقى من جمع المادة وتحليلها.

وفــى عــام (١٩٩٧) خرجت ست دراسات: فكانت الأولى لعطية إسكندر حــول الكلــيم المصرى والنسجيات المرسمة وفقاً للأصول الشعبية، رصد فيه العناصر الشعبية المرتبطة بالكليم ومراحل صنعه، من خلال المعايير التى توثق شعبية تلك الحرفة التى دخل عليها الكثير من التغيرات. وفى مجال حرفة النسيج رصــدت هــبة شــلبى أطروحتها بقسم المنسوجات تناولت فيها دراسة التراث الــشعبى للحرف النسجية، وكان الهدف التطبيقى مرتبطاً باستخراج تصميمات معاصرة لتلك النسجيات. وجاءت أطروحة لمادلين رياض بمحافظة أسوان حول موضوع مراوح السيد الشعبية كمدخل لإثراء المشغولات الفنية للأسر المنتجة. ومــن محافظة الدقهلية قدم محمد غنيم دراسة عن الحرف والصناعات الشعبية، وذلــك بهدف توثيق عشرات الحرف بالمحافظة: كالفخار، والطوب، والأقفاص، والــسلال، والحــصير، والقفف، والمقاطف، والخشب، والحناطير... إلخ. كما قــدمت عــصمت عوض بحثاً حول الخيامية بين الأحداث التاريخية والدراسة الميدانية، تناولت حرفة خرط الخشب حيث تم جمع مادة ميدانية حول الحرفة فى مــنطقة تحــت الــربع والــدرب الأحمر، وتناولت المراحل المرتبطة بالمهنة والأدوات المستخدمة حتى يصل المنتج النهائى للخرط. ومن محافظة الفيوم قدم حــسن ســرور أحد الحوارات التى أعدها الباحث حول المدارس والمعاهد غير الحكومية التى تعنى بالحرف التقليدية فى مصر؛ وذلك سعياً نحو رصد حاضر هذه الحرف ومستقبلها؛ ويسجل الباحث حواراً حول مدرسة عزبة تونس للفخار بمحافظة الفيوم.

وفـــى عام (١٩٩٨) خرجت ثلاث دراسات: قدم الأولى جمال وهبى ونور الـــدين عطية، حيث اهتم كل منهما بتوثيق الحرف الشعبية فى كتابهما صناعات وحرف شعبية فى محافظة أسوان. كما قدمت منى الحديدى أطروحتها عن دور الـــصناعات الصغيرة فى التنمية المحلية بمدينة ميت غمر، واستخدمت فى جمع مادتهـــا اســـتمارة استبيان طبقت من خلال المقابلة الشخصية لعينة من أصحاب الورش عددها ٤٨ مبحوثاً. وخلصت لمجموعة من النتائج ارتبطت بمورفولوجية الورش والخصائص المميزة لعينة البحث من أصحاب الورش، حيث وجدت أن معظـــم الصناعات فى هذه الورش تعتمد على صناعة الأدوات المنزلية وتشكيل المعان. ومن محافظة الوادى الجديد قدم إبراهيم حسين أطروحة عن المشغولات اليدوية اهتم فيها برصد مشغولات الخوص بالمنطقة، وقد صنفها إلى مشغولات الخوص اللينة ومشغولات الخوص صلبة القوام، كما رصد المشغولات المرتبطة بحرفة الحصير متناولاً حصير السحار فى واحتى الخارجة والداخلة.

وفى عام (١٩٩٩) خرجت ثلاث دراسات: كانت الأولى لسيد عشماوى عن الـــباعة الجائلين فى القاهرة من منظور اجتماعى على باعة السجاد بقلعة الكبش بالسيدة زينب، وأوضحت الدراسة أن عائد البائع اليومى فى انخفاض مستمر ولا يكفى لمتطلبات المعيشة الأساسية. ومن محافظة الإسكندرية جاءت دراسة أحمد ســـليمان أبـــو زيـــد عن توريث الحرف والمهارات اليدوية الواقع والمشكلات: دراســـة سوسيولوجية بالقطاع الحرفى بالإسكندرية. وعرضت الدراسة الميدانية العديـــد مـــن الحـــرف بالمنطقة ورصدت منتجات كل حرفة، وخلصت إلى أن المـــسار المهنى للحرفيين تمثل فى اشتغالهم بحرف يدوية مثل آبائهم وأجدادهم. ثـــم كانت دراسة نجوى عبد الحميد عن ثقافة المجتمع النوبى من خلال دراستها حـــول التراث الشعبى كمدخل لتنمية الثقافات الفرعية: دراسة للنخيل فى مجتمع نوبى. تناولت الدراسة العديد من الحرف مثل عمل الخيمة، وصناعة المقاطف،

وأسقف المنازل وبعض أدوات الطعام والأقفاص، والأثاث الشعبى وصناعة الأبواب... إلخ.

(ب) فى القرن الحادى والعشرين:

يعد القرن الحادى والعشرون مرحلة تطور فى منهجية دراسة الحرف والصناعات الشعبية، خاصة بعد غزو الكمبيوتر، حيث ظهر الاهتمام بالاتجاه نحو متابعة الأدوات والتقنيات الحديثة، واستخدامها فى عرض عناصر الثقافة المادية وحفظها، إلى جانب استخدام منهجية الأنثروبولوجيا المرئية، والاعتماد على الصورة الثابتة والمتحركة فى جمع المادة وتحليلها.

وقد تبنت علياء شكرى الاهتمام بهذا الاتجاه، حيث كانت البداية من خلال أطروحة دكتوراه بإشرافها لمصطفى جاد (١٩٩٩) عن أرشفة المادة الفولكلورية باستخدام الحاسب الآلى(*). وتلاها أطروحة دكتوراه لمحمد السعيد عام (٢٠٠٢) حول توظيف الكمبيوتر فى حفظ الثقافة المادية، وهى دراسة اهتمت بتوظيف إمكانيات الكمبيوتر متعدد الوسائط فى حفظ عناصر الثقافة المادية، وعرضها واسترجاعها باعتبارها أداة تكنولوجية مهمة فى حفظ المادة الفولكلورية وأرشفتها. وهذا بدوره يسهم فى وضع خطوة على طريق أطلس الفولكلور المصرى. وقد تم اختيار ثلاث حرف للدراسة وهى السلال والحصير والأقفاص، وقد اعتمد الباحث على مجموعة من المناهج والأدوات لجمع المادة وتحليلها مثل منهج التطوير المنظومى، وهذا البرنامج يتيح حفظ عناصر مرئية ثابتة ومتحركة، وكذلك عناصر مسموعة سواء تعقيب من الباحث أم الصوت الحى للميدان أثناء جمع المادة.

(*) لمزيد من المعلومات حول الدراسة انظر: محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ص ١١٩-١٢٣.

كما جاءت أطروحة ماجستير لعنان محمد محمود بإشراف علياء شكرى عن ملامح التغير فى الحرف والصناعات التقليدية بمنطقة خان الخليلى، والتى اهتمت برصد أهم ملامح التغير فى أحد عناصر التراث الشعبى المادى، وهو الحرف والصناعات التقليدية، وذلك من خلال منهجية الأنثروبولوجيا المرئية فى جمع المادة وتحليلها، إضافة إلى الاهتمام بتحليل التغير من خلال الدراسة الميدانية لمقومات الإنتاج، وعلاقاته فى مراحل العمل الحرفى، وكذلك محددات التغير المرتبطة بالمجتمع، مع إلقاء الضوء على ما يطرحه النسق الثقافى المادى من ميكانيزمات للحفاظ على استمراره ومقاومته للتغير.

وفى عام ٢٠٠٤ خرجت دراستان: الأولى أطروحة ماجستير لدنيا مفيد حسن عن العمل الحرفى ونوعية الحياة، حيث اهتمت الدراسة بنوعية حياة الحرفيين كما تعكسها ممارسة العمل الحرفى، سواء داخل مواقع العمل أم فى وحدات المعيشة. كما اتجهت الباحثة إلى الجمع بين كل من المؤشرات الموضوعية والذاتية؛ للكشف عن ملامح نوعية حياة الحرفى وأسلوب معيشته، كما تم المزاوجة بين الأساليب الكمية والكيفية فى دراسة المنشآت الحرفية، واستخدمت الباحثة البرنامج الإحصائى SPSS فى التحليل الإحصائى، أما التحليل الكيفى فقد استعانت بدراسة الحالة للورش ولوحدات المعيشة الخاصة بالحرفيين.

أما الدراسة الثانية فقد كانت عن الثقافة التقليدية والعولمة ودراسة لتغير فانوس رمضان لنجوى عبد المنعم الشايب، وهى محاولة للتعرف على الحرفة التقليدية لصناعة فانوس رمضان والتى تعد جزءاً من الثقافة المادية لمجتمعنا، والذى عده المصريون رمزاً للاحتفال بقدوم شهر رمضان؛ لذا فهذه الدراسة التى أجريت بإحدى المناطق المتخصصة فى صناعة الفوانيس، وهى منطقة بركة الفيل بحى السيدة زينب – تحاول التعرف على هذه الظاهرة إمبيريقياً فى

ظل التغيرات التى يشهدها المجتمع المصرى، ثم تحليل الظاهرة من خلال بعض قضايا العولمة، والتعرف على بعض ملامح التغير فى الصناعة وأدوات الإنتاج للفانوس التقليدى، وذلك فى مقابل الفانوس الصينى، كما قدم البحث رؤية لملامح الثبات والتغير للثقافة التقليدية والفانوس التقليدى فى مواجهة العولمة، والتى برزت فى تلك الفترة وفرضت سطوتها على كافة أنشطة المجتمع المصرى. ولها فى ذلك أساليبها التى تستخدمها لفرض هذه السيطرة وبخاصة السيطرة الثقافية.

٢- أدوات العمل الزراعى والأوانى المنزلية:

رغم أن موضوع أدوات العمل الزراعى والأدوات والأوانى المنزلية يعد عنصراً مهماً من عناصر الثقافة المادية؛ فإنها لم تحظ باهتمام من الدارسين مثلما حظى موضوع الحرف والصناعات الشعبية. فقد كانت بدايات الاهتمام على يد الرواد الأوائل، حيث تعرض وليم لين فى دراسته "المصريون المحدثون" لأدوات العمل الزراعى، وقدم وصفاً لبعض أدوات الطعام والشراب التى كان يستخدمها المصريون فى ذلك الوقت[(١)].

كما قدم هانز فينكلر دراسته عن المحراث وأدوات تمهيد الأرض وأدوات الرى، إلى جانب أنه تعرض لبعض الأدوات المنزلية الخاصة بإعداد الخبز كأدوات الطحن، وإعداد الخبز، والأفران... إلخ، وهو ما تم الإشارة إليه سابقاً. ولم يحظ هذا الموضوع فى الفترات التاريخية بأى اهتمام من الدارسين حتى عام ١٩٨٣، حيث أجريت أطروحة ماجستير لرجب عبد المجيد عفيفى بعنوان دراسة أنثروبولوجية للثقافة المادية التقليدية فى قرية البرادعة بمحافظة القليوبية

(١) وليم لين، المصريون المحدثون.. شمائلهم وعاداتهم، مرجع سابق، الفصل الخامس، ص ص ١٢٢-١٤٠.

بإشـــراف محمد الجوهرى، وتهدف الدراسة إلى تصوير الثقافة المادية التقليدية. ولـــم تعتمد على أداة جاهزة للجمع، ولكنها انطلقت لكى تعد لنفسها أداة للجمع، وهـــو دلـــيل الدراســـة الميدانـــية للـــثقافة المادية الريفية، الذى تناول الأدوات المستخدمة فى الزراعة كأدوات الحرث، وأدوات تسوية الأرض، وأدوات الرى، وأدوات الحـــصاد، والـــتذرية، وأدوات نقـــل المحصول وتخزينه. كما تناولت الدراســـة المـــسكن الريفـــى، وطـــريقة صـــنعه، ومادة صناعته واستخداماته، والمنقولات المختلفة التى يمكن أن توجد بكل جزء ووظيفة هذه المنقولات[1].

فى عام (١٩٩١) خرجت أطروحة دكتوراه لفاتن أحمد على بإشراف علياء شـــكرى عـــن ملامـــح التغيـــر فى تكنولوجيا الصيد؛ بهدف تتبع ملامح التغير وعـــوامله علـــى أدوات صـــيد البحـــر، وذلك فى خمس مجتمعات صيد محلية بالإسكندرية. وقد اعتمدت الدراسة على المنهجين الأنثروبولوجى والفولكلورى، كمـــا اســـتخدم المـــسح الشامل بهدف إجراء حصر لمراكب الصيد وسفنه منذ الأربعينـــيات حتـــى التـــسعينيات، وذلـــك من حيث مواصفاتها، والمواد الخام المـــستخدمة فـــى الـــصناعة، ومكـــان الـــصنع، والطاقة المستخدمة، ومسمى المـــركب... إلـــخ. وقد كان الهدف من المسح تتبع ملامح التغير فى العناصر التقليدية المدروسة استمراراً أو انحساراً أو اندثاراً خلال الفترة التاريخية المشار إليها.

وفـــى عـــام (١٩٩٧) جاءت أطروحة دكتوراه لسميح شعلان عن العادات والتقاليد المرتبطة بالخبز كمؤشر لتحديد المناطق الثقافية بإشراف علياء شكرى، تـــناولت الدراسة تخزين الحبوب الداخلة فـــى تكوين الخبز، والطرق المختلفة

(١) محمد الجوهرى، ومدحت عفيفى، الدراسة العلمية للثقافة المادية الريفية، الجزء الخامس من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى، ٢٠٠١.

لتخزين القمح والذرة. كما اهتمت بتناول خطوات طحن الحبوب، ونخل الدقيق، وعمليات طحن الحبوب والتغيرات التى طرأت عليها، والأدوات المستخدمة فى عملـية الـنخل، وتعرضـت الدراسة لبناء الفـرن ومكوناته وفتحاته، وأدوات الفرن. كما استعرض الباحث فى أحـد فصوله تسوية الخبز، والأدوات اللازمة لها، وأنواع المطارح وتخزينه(١).

وفى عام (١٩٩٨) قدمت نجوى عبد المنعم الشايب أطروحتها عن ديناميات تغير التراث الشعبى فى المجتمع المصرى: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة بإشراف علياء شكرى، قدمت فى أحد فصولها الذى يحمل عنوان ملامح التغير فـى الخبز أنواعَ الخبز فى مجتمع البحث وإعداده منزلياً، والأدوات المستخدمة فـى إعداده، وأدوات تخزين الخبز، وأدوات العجن، والتسوية والفرن وأنواعه، ومكوناته، والأدوات اللازمة للفرن. كما أشارت الدراسة أيضاً فى أحد فصولها إلى مائدة الطعام (الطبلية) وأدواتها(٢).

ثـم جـاءت دراسـة فى عام (٢٠٠٣) لمنى حامد الفرنوانى عن الصورة الفوتوغـرافية فـى الدراسات الأنثروبولوجية: دراسة تطبيقية لأدوات وأوانى الطعـام فى قرية مصرية، وتهتم هذه الدراسة بموضوع أدوات الطعام وأوانيه بوصـفها أحـد جـوانب الـثقافة المادية. وقد اعتمدت الباحثة على التصوير الفوتوغرافـى؛ باعتـباره أداة منهجية اعتمدت عليها الدراسة فى رصد بعض

(١) محمـد الجوهـرى، الفولكلـور العربـى، المجلـد الأول، مـرجع سـابق، ص ص ٣٨٢-٣٨٤.

(٢) انظـر: نجوى عبد المنعم الشايب، ديناميات تغير التراث الشعبى فى المجتمع المصرى: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة، الكتاب العاشر، ط١، رسالة دكتوراه منشورة ضمن تقاريـر بحـث التراث والتغير الاجتماعى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢.

الأدوات والأوانـــى الخاصـــة بموضـــوع الـــبحث وتوثيقها من خلال الصور الفوتوغرافية، وذلك بهدف حفظ أشكال هذه الأدوات قبل تغيرها واندثارها.

ثالثاً: نتائج ومقترحات لموضوعات جديرة بالدراسة

(١) النتائج

- تـشير نـــتائج هذه الدراسة إلى أن عناصر الثقافة المادية كانت مثار اهتمام الـــرواد الأوائـــل، وعـــدت دراستهم مرجعاً علمياً ومنهجياً يهتدى به الدارسون والباحثون فى المرحلة التى بدأت مع بداية القرن العشرين.

- يعـــد القرن العشرين مثارًا لاتجاه بعض الأساتذة والمفكرين المهتمين بدراسة الفولكلـــور ومجالاته إلى توجيه بعض الدارسين بالجامعات المصرية إلي إجراء أبحاثهم الخاصة بالماجستير والدكتوراه فى هذا الفرع من العلم.

- مـــع منتـــصف القرن العشرين حتى بداية القرن الحادي والعشرين استحدثت بعـــض تقنـــيات للعمـــل الميدانـــى؛ مما أدى إلى ظهور أدوات منهجية جديدة كالتصوير بالفيديو واستخدام الوسائل السمعية والبصرية الحديثة (المالتى ميديا). وقد أسهم ذلك فى ظهور العروض البصرية المتمثلة فى الفيلم الإثنوجرافى الذى يجمع ما بين الحركة والصوت.

- حظـــى موضـــوع الحرف والصناعات الشعبية باهتمام العديد من الدارسين، حـــيث كانت الريادة الحقيقة لسعد الخادم الذى تناول ذلك فى كتاباته إلى جانب إشرافه على العديد من الدراسات الخاصة بالماجستير والدكتوراه.

- كـــان لكلـــية التربية الفنية فى التسينيات دور مهم فى إطار البحث الأكاديمى لرصـــد بعض الحرف والمهن الشعبية بالقاهرة الفاطمية. وقد اتفقت هذه النتيجة مع دراسة مصطفى جاد.

– يمكـن أن يطلـق على عقد السبعينيات عقد الاهتمام بدراسة الحرف الشعبية أكاديمياً والذى تزعمته كلية التربية الفنية.

– يمثل عقد التسعينيات قمة الاهتمام الميدانى فى بحث التراث الشعبى فى مجال الـثقافة المادية على مستوى مختلف المؤسسات الجامعية والبحثية، ويعود ذلك لازدهار حركة النشر بعد التقدم التقنى فى برامج الكمبيوتر من ناحية، وارتباط عقـد التـسعينيات بالنزعة العالمية والمحلية على السواء فى الاهتمام بالتراث الشعبى وتوثيقه.

– يـشير عقـد التسعينيات إلى مرحلة ثرية فى تاريخ الحركة الفولكلورية، من حيث النشر والبحث الميدانى وإصدار المطبوعات المتخصصة وعقد المؤتمرات العلمية وإجازة الأطروحات الجامعية.

– شهد عقد الثمانينيات تنوعاً فى دراسة الحرف، كما يشير عقد التسعينيات إلى مـرحلة ثـرية فى تاريخ الحركة الفولكلورية، حيث الاهتمام الميدانى فى بحث التراث الشعبى.

– يعـد القـرن الحـادى والعـشرون مرحلة تطور فى منهجية دراسة الحرف والـصناعات الشعبية، خاصة بعد غزو الكمبيوتر، حيث ظهر الاهتمام بالاتجاه نحـو مـتابعة الأدوات والتقنيات الحديثة واستخدامها فى عرض عناصر الثقافة المادية وحفظها.

– لاحظـت الدراسـة أن موضوع أدوات العمل الزراعى والأوانى والأدوات المنزلية لم يحظ باهتمام من الدارسين مثلما حظى موضوع الحرف والصناعات الشعبية.

(٢) مجالات مقترحة للدراسة

من خلال استعراضنا للدراسات التى ظهرت فى مجال الحرف والصناعات الشعبية، وأدوات العمل الزراعى، ومن خلال رصدنا لاتجاهات الدراسة؛ يمكن لنا أن نقترح مجالات جديدة للدراسة:

- إننا بحاجة إلى المزيد من الدراسات ذات الطابع التاريخى التى تكشف عن تاريخ هذه الحرف وتطورها عبر المراحل التاريخية المختلفة.

- إننا بحاجة كذلك إلى العديد من الرسائل العلمية الأكاديمية؛ لأنها تكون دائماً ذات بعد ميدانى، خاصة أن البيانات الميدانية الموثوق فى واقعيتها وصحة منهجيتها تظل مطلباً ضرورياً لفهم تلك الثقافة.

- إننا بحاجة إلى دراسة تستخدم المناهج المتطورة فى دراسة الثقافة المادية، فكمّ الدراسات التى تناولت هذه المناهج دون القدر الكافى.

- يمكن إجراء العديد من الدراسات الكيفية ذات الطابع الأنثروبولوجى؛ وذلك للكشف عن المزيد من جوانب تلك الثقافة قبل اندثارها.

- تفتقر كثير من الدراسات إلى الأطر النظرية التى توجه بشكل علمى صارم الدراسات فى مجال الثقافة المادية، أو محاولة إنتاج أطر نظرية من واقع مجتمعات توجه دراستنا للجوانب المختلفة فى الثقافة المادية.

- يلاحظ أننا بحاجة إلى المزيد من الدراسات حول الأدوات وخاصة العمل الزراعى، لا سيما أن مجتمعنا يمر بتكنولوجيا متطورة فى هذا المجال.

- نحتاج لمزيد من الأدلة الخاصة بالأدوات والحرف والأوانى.

- نحتاج إلى المزيد من الدراسات التى ترصد التغير فى الأدوات والأوانى المنزلية.

- نحتاج لمزيد من الدراسات حول أدوات الصيد.

صيغة القوس فى بعض المؤلفات الغربية فى النصف الأول من القرن العشرين

د/ رشا طموم(*)

مقدمة:

تطورت أنواع الصيغ الموسيقية عبر العصور المختلفة تبعا لمتطلبات الإبداع الموسيقى لكل عصر. وقد سيطرت بعض الصيغ على أسلوب التأليف لحقب طويلة وخاصة الصيغ البسيطة مثل الثنائية والثلاثية، وكذلك الصيغ المركبة مثل المينويت والتريو والروندو، إلى جانب الصيغ التى تتطلب صنعة عالية مثل صيغة الصوناتا .

وصيغة القوس **Arch Form** من الصيغ التى ازدهرت فى النصف الأول من القرن العشرين، وجذبت العديد من المؤلفين المحدثين إلى تناولها بأساليب وطرق مختلفة. وإن ظهرت بوادر استخدام هذه الصيغة بشكل عرضى فى مؤلفات العصور التى سبقت القرن العشرين، وفسرها الباحثون فى إطار الصيغ المشهورة كنوع من التناول المتحرر من قبل المؤلف.

وبالرغم من التواجد الفعلى لصيغة القوس فى إبداعات المؤلفين سواء ما قبل القرن العشرين أم فى النصف الأول منه، فإنها لم تأخذ الحظ الكافى من الاهتمام البحثى؛ بدراستها ومعرفة إمكانات تناولها وأهم من تعامل معها فى الأعمال الموسيقية المختلفة على المستويين المحلى والعالمى. يتضح ذلك فى قلة المراجع التى تتناول هذه الصيغة بشكل مباشر وخُلُوّ المراجع الشهيرة فى

(*) أستاذ مساعد بقسم النظريات والتأليف بكلية التربية الموسيقية ، جامعة حلوان .

الصياغة الموسيقية ونظريات التحليل من الدراسة المدققة لتطورها؛ لذا رأت الباحثة تناول بعض المؤلفات فى صيغة القوس بالدراسة والتحليل؛ للتعرف على سماتها وبوادر ظهورها فى الأعمال الموسيقية قبل القرن العشرين، وكذلك التعرف على الأساليب المختلفة لتناولها فى مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين.

- **مشكلة البحث:**

تعد صيغة القوس أحد الصيغ الموسيقية المهمة التى لعبت دورا كبيرا فى أعمال النصف الأول من القرن العشرين، وخاصة فى أعمال بيلا بارتوك **Bela Bartôk** (١٨٨١ــ ١٩٤٥) إلا أنها لم تنل حظها من الدراسة والتحليل لمعرفة تطورها والأساليب المختلفة فى تناولها، وهو ما يهتم هذا البحث بدراسته من خلال الدراسة التحليلية لعينة من مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين.

- **أهداف البحث :**

١. مناقشة مفهوم القوسية فى الموسيقى.
٢. استعراض أهم الآراء التى تناولت تعريف صيغة القوس.
٣. تحديد بوادر ظهور صيغة القوس فى العصور التى سبقت القرن العشرين .
٤. دراسة لأساليب تناول صيغة القوس فى بعض مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين من خلال الدراسة التحليلية لعينة من المؤلفات الموسيقية .

- **أهمية البحث :**

ترجع أهمية هذا البحث فى تناوله لأحد الصيغ المهمة التى سيطرت على بعض مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين، بالدراسة التاريخية لبوادر ظهورها وتطورها، وتوضيح طبيعة هذه الصيغة والأساليب المختلفة لتناولها مما

يثرى مجال البحث العلمى فى الصياغة والتحليل الموسيقى، كما يفتح آفاقا للمؤلفين الشباب فى تناولها فى أعمالهم .

♦ **مفاهيم البحث :**

الصيغة المركبة Compound Form:

يستخدم هذا المصطلح ليعبر:

أولا: عن الصيغة التى تتضمن تقسيما داخليا بصيغة بسيطة لأقسامها، كما فى المينويت والتريو، حيث تعد الصيغة الخارجية للعمل صيغة ثلاثية مركبة مكونة من المينويت ــ تريو ــ إعادة المينويت، وفى نفس الوقت فإن كل قسم من أقسام الصياغة الخارجية مبنى على صيغة بسيطة إما ثنائية أو ثلاثية. وقد يظهر ذلك أيضا فى صيغة الروندو (أحيانا).

ثانيا: عن الأسلوب الذى اتبع بكثرة فى القرن العشرين بصياغة حركات العمل فى إطار بناء خارجى للعمل ككل، أى بتجميع أكثر من حركة فى صياغة واحدة ؛ وذلك بهدف الربط بين الحركات ومن أهم أمثلة هذه النوعية صيغة الصوناتا المركبة **Compound Sonata form** فتمثل الحركة الأولى من العمل نوعًا من العرض والحركة الثانية والثالثة نوعًا من التفاعل بينما الحركة الأخيرة إعادة عرض للعمل . وبالطبع فإن هذا الحكم يعتمد أساسا ليس فقط على العلاقات اللحنية بين الحركات، بل على طبيعة كل حركة من حيث المزاج والتلوين الصوتى والإيقاعى والتونالى . ومثال لصيغة الصوناتا المركبة يظهر فى سيمفونية الحجرة مصنف ٨ عام ١٩٠٦ فى مقام مى الكبير لأرنولد شونبرج **Arnold Schoenberg** (١٨٧٤ــ ١٩٥١) [1] .

المحيط اللحنى Melodic Contour :

(1) Christopher Ballantine. *Twentieth Century Symphony*, (London: Dobson Books Ltd., 1980), 106.

يقصد به الإطار الخارجى للحركة اللحنية الناتج عن العلاقات الأفقية بين نغمات اللحن (١)، حيث يمكن أن يكون خطا متصاعدا أو هابطا أو مستقيما أو يعطى شكلا منحنيا أو متذبذبا. وتظهر أهمية دراسة محيط اللحن فى إيجاد العلاقات اللحنية بين الأفكار الموسيقية، التى يمكن أن تتشابه فى الإطار الخارجى وخاصة فى مؤلفات القرن العشرين، والتى تتسع فيها إمكانيات التنمية اللحنية بشكل غير تقليدى ، فتتولد الأفكار اللحنية باستنباط الإطار الخارجى للحن حتى إن اختلفت المسافات اللحنية بين اللحن الأصلى والمستنبط.

♦ دراسات سابقة مرتبطة بالبحث :

لم تجد الباحثة دراسات سابقة ترتبط بموضوع البحث (صيغة القوس) بشكل مباشر سواء أكانت دراسات أجنبية أم عربية. ولكن هناك بعض الدراسات التى تناولت بعض الأعمال المصاغة فى صيغة القوس فى إطار موضوع مختلف؛ لذا تستعرض الباحثة أهم هذه الدراسات :

الدراسة الأولى: " نعكاسات بوليز:فى مؤلفته بريق / متعدد " (٢).

Boulez Reflects : Eclat/Multiples

تناولت هذه الدراسة إحدى مؤلفات بوليز وهى بريق / متعدد **Eclat** **/Multiples** بالدراسة والمناقشة، بعرض ظروف تأليف هذا العمل، ثم الأساليب التى اتبعها بوليز فى معالجته، والشخصيات التى أثرت فى أسلوب كتابته الأوركسترالية وتناوله الإيقاعى واللحنى . كما تناول الباحث شرحا مختصرا لصياغة هذه المؤلفة التى اتضح فى الجزء الأول منها (بريق **Eclat**) تأثره بصيغة القوس عند بارتوك وإن كان بأسلوب متطور. وهو ما يرتبط

([1]) J. Kent Williams. *Theories and Analysis of Twentieth-Century Music* (New York: Harcourt Brace & company, 1997), 11.

([2]) Paul Griffiths. "Boulez Reflects: Eclat / Multiples" *The Musical Times* , Vol 1112, No. 1542 (New York: Musical Times Publications Ltd., Aug. 1971) 753-754.

بالبحث الراهن بعرضه لأسلوب مختلف فى تناول صيغة القوس ستتناوله الباحثة بالشرح التفصيلى لاحقا .

الدراسة الثانية : " ماهية السيميترية فى الموسيقى؟"(١)

What is Symmetry in Music?

تتطرق هذه الدراسة لمناقشة مفهوم السيميترية أو النسقية، ومدى القدرة على تحقيقه فى الموسيقى من خلال أسلوب تناول المبدعين للصيغ الموسيقية المختلفة عبر العصور، ويعد عامل التكرار ***repetition*** أحد جوانب هذه السيميترية.

يقترح الباحث طريقتين أساسيتين لإدراك هذه النسقية فى الموسيقى كالتالى: —

١) الترتيب السيميتري لأجزاء الصياغة أو أقسامها خلال العمل الفنى ككل ***Overall composition***.

١) سميترية المرايا ***Mirror Symmetry*** والتى تتضح من خلال الترتيب المعكوس لأفكار الصياغة حول محور رأسى أو أفقى والتى تتزامن معا فى وقت واحد .

ويشير الباحث لإمكانية الإخلال بهذه السيميترية بطرق متعددة، حيث إن الحسابات الرياضية البحتة ومنطق الإبداع الموسيقى ليس من الضرورى أن يتفقا.

وقد طبق الباحث هاتين الطريقتين بالتمثيل على الأعمال الموسيقية، وعرض التصميم البنائى لها، حيث تتمثل الطريقة الأولى فى بعض الصيغ –

(١) Davorin Kempf. "What is Symmetry in Music?" *The International Review of The Aesthetics and Sociology of Music (IRASM)*, Vol. 27, No. 2 (Croatia: Croatian Musicological Society, Dec. 1996) 155-165. (http://ww.jstor.org/about/terms.html)

مثل الثلاثية والروندو – القائمة على إعادة الفكرة الموسيقية بين أفكار جديدة، بينما تتمثل الطريقة الثانية فى حالة سيميترية المرايا حول محور رأسى فى صيغة القوس، حيث تعاد الأقسام الرئيسية للصياغة حول فكرة مركزية بترتيب معكوس. أما فى حالة المحور الأفقى فيمثلها بعض الأعمال التى يستخدم فيها أسلوب الانعكاس ***Retrograde*** للأفكار اللحنية أو أسلوب الراجع ***canon cancrizans*** وأشهر مثال على ذلك فوجات بول هيندمت ***Paul Hindemith*** (١٨٩٥–١٩٦٣) المسماة بلعبة النغم ***Ludus Tonalis***، والتى أحاطها بمقدمة ***Prelude*** وختمها بختام ***Postlude*** يمثل كانون المرايا للمقدمة الأولى. وبذلك تكون الفوجات الداخلية – وخاصة الفوجا المركزية فى ***F*** – هى المحور الأفقى والتى تحيطها المقدمة والختام بسميترية المرايا من حولها.

ويقدم هذا البحث جانبا من الفكرة الفلسفية التى يستهل البحث الراهن مناقشتها فى تناوله لصيغة القوس حيث تمثل هذه الصيغة مفهوم السيميترية المنعكسة فى الموسيقى.

الدراسة الثالثة : " الفنون الكونترابنطية فى بعض أعمال المجموعات الآلية لبارتوك ، دراسة تحليلية " (١)

هدفت هذه الدراسة إلى تقديم فكرة متكاملة عن الفنون الكونترابنطية فى بعض أعمال المجموعات الآلية لبارتوك؛ حيث إن بارتوك من المؤلفين الذين تحتل البوليفونية الخطية مكانا مرموقا فى مؤلفاته، وتعد من وسائل التعبير المفضلة عنده. وقد انتقى الباحث ثلاثة أعمال آلية ممثلة لمراحل إبداعه الثلاث:

١. الرباعى الوترى الأول مصنف ٧ عام ١٩٠٨ (المرحلة الأولى)
٢. موسيقى للوتريات والإيقاع والشيلستا عام ١٩٣٦ (المرحلة الثانية)

---

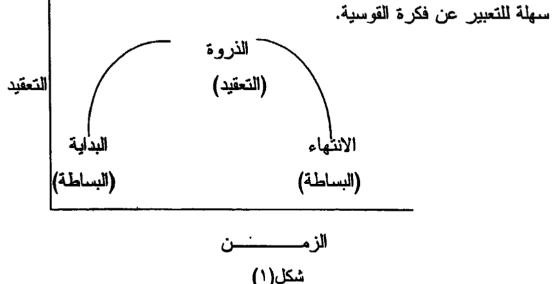
(١) مجدى عمر فودة : رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية التربية الموسيقية ، جامعة حلوان ، ٢٠٠٢) .

٣. كونشرتو الأوركسترا عام ١٩٤٤ (المرحلة الثالثة)

وقد قام الباحث بتحليل هذه العينة من حيث: (الصيغة، التونالية فى العمل ككل ثم الأجزاء الأساسية فى العمل، القفلات الهارمونية ، تحليل الأقسام التى تحتوى على الفنون الكونترابنطية وتوضيح هذه الفنون). ويتضمن العملان الثانى والثالث استخدام بارتوك لصيغة القوس ضمن حركاتهما. وبالرغم من اختلاف الباحثة مع بعض التقسيمات البنائية التى أوردها الباحث فى تقسيم هذه الصيغة أحيانا فإن هذا البحث على أى حال يقدم دراسة سابقة تمثل رؤية فى تحليل مؤلفات فى صيغة القوس (موضوع البحث).

♦ مفهوم القوسية فى التأليف الموسيقى:

يتسع استخدام القوسية (شكل القوس) فى العمل الإبداعى الموسيقى ليشمل جوانب متعددة وأشكالاً مختلفة ؛ فالمفهوم الفلسفى العام لتناول شكل القوس يعبر عما يمكن أن يحقق هذا الشكل بوسائل موسيقية؛ فعندما تبدأ الموسيقى ببساطة، ثم تتصاعد بنوع من التعقيد للوصول إلى نقطة الذروة، ثم تعود تنازليا لنفس الحالة البسيطة – فإنها تأخذ منحنى قوسى الشكل وهى طريقة سهلة للتعبير عن فكرة القوسية.



شكل(١)

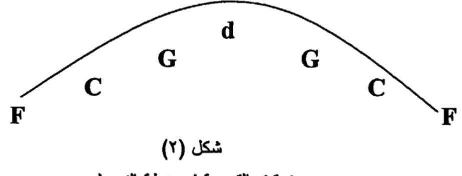
المفهوم العام لاستخدام شكل القوس فى العمل الموسيقى

ويعود إلى المبدع اختيار العناصر التى يمكن أن تتطور من البساطة إلى التعقيد، ثم إلى البساطة مرة أخرى؛ حتى يمكن أن تتحقق القوسية، ويظهر ذلك على سبيل المثال كالتالى :

١. **شدة الصوت volume (الجانب الدينامى Dynamic)** [1] حيث تبدأ المؤلّفة بهدوء يتصاعد حتى يصل إلى ذروة انفعالية، ثم تنتهى بالعودة إلى الهدوء مرة أخرى . وقد يحدث العكس فتبدأ المؤلفة بقوة ثم تخفُت فى منتصفها وتنتهى إلى القوة مرة أخرى. وهنا يكون اتجاه القوس إلى أسفل ويلاحظ أن الشكل الأول هو الأكثر شيوعا .

٢. **التحكم فى كثافة الرنين الصوتى (التلوين الصوتى Tone color)** حيث تبدأ المؤلفة برنين صوتى غير مكثف ما يلبث أن يتصاعد للوصول للذروة باستخدام التكوين الأوركسترالى الكامل ثم يختتم بالرنين غير المكثف .

٣. **النظام التونالى :** وذلك إما فى المؤلفة كاملة أو فى جزء منها حيث تكون خطة التحويل قوسية الشكل كما يوضحه الشكل التالى ، حيث يمكن بناء خطة التحويل فى قسم التفاعل بشكل قوسى مثلا :



شكل (٢)

تحقيق القوسية فى خطة التحويل

ويلاحظ فى الشكل السابق التحول من مقام فا الكبير إلى دو الكبير ثم إلى صول الكبير يليه رى الصغير ثم العودة بترتيب عكسى للوصول لنفس

(1) http://www.glnd.K12.US/resources/gb/page6.html

المقام الأول (فا الكبير) وهى طريقة استخدمها بيتهوفن فى أقسام التفاعل من صيغة الصوناتا.

٤. **البناء اللحنى للأفكار الموسيقية:** يظهر ذلك عند دراستنا للمحيط اللحنى **Melodic Contour** والذى من الممكن أن يأخذ شكل القوس فى بناء الفكرة اللحنية كما يتضح فى محيط جزء من لحن الفكرة الأساسية من الحركة الثالثة من السيمفونية الثالثة ليوهان برامز **Johannes Brahms** (١٨٣٣ ــ ١٨٩٧)



شكل (٣)

شكل القوس فى محيط لحن الفكرة الأساسية للحركة الثالثة من السيمفونية الثالثة لبرامز

ويلاحظ هنا أن الأقواس الموجودة حول الموتيفات لا تعبر عن أقواس الاتصال بل تعبر عن شكل المحيط اللحنى لكل نموذج . والذى يختلف من قوس إلى آخر حسب الاتجاه اللحنى والعلاقة الأفقية بين نغمات كل نموذج ومن ثم فهناك قوس منتظم مثل القوس الثالث وهناك قوس منحرف قليلا حسب موقع نقطة الذروة (أعلى نغمة فى السياق اللحنى) .

٥.**الصياغة :** بالطبع إن أبرز أسلوب لتناول القوسية فى التأليف الموسيقى يظهر فى خطة تنظيم الأفكار الموسيقية (الصيغة) وهو ما نتجت عنه صيغة القوس **Arch form** التي سيتم تناولها بالتفصيل لاحقا .

♦ تعريف صيغة القوس Arch Form :

تناولت بعض الكتابات الحديثة (*) تعريفا مختصرا لصيغة القوس إما بشكل ضمني عند شرح عمل ما فى نفس الصيغة، أو كأحد المصطلحات

(*) تنتمى أغلب هذه الكتابات والمراجع للربع الأخير من القرن العشرين .

الموسيقية الموجودة بالمراجع. أما كتب التحليل والنظريات التى تتناول شرح أنواع الصيغ الموسيقية المعروفة مثل الصوناتا والروندو وغيرهما وكيفية تطورها عبر العصور – فلم تتطرق لعرض هذه الصيغة بالتحليل والشرح. وقد يعزو ذلك لحداثة استخدام هذا التصميم البنائى وازدهار تناوله فى النصف الأول من القرن العشرين وارتباطه فى أغلب الأحيان ببارتوك . ويمكن عرض أهم الآراء التى تناولت تعريف صيغة القوس كالآتى : ـــ

التعريف الأول : " هى الصيغة التى تبدأ فيها الموسيقى بنسيج ناعم بسيط ثم تصل إلى ذروة فى المنتصف لتعود بعدها إلى نفس النسيج الرقراق فى الختام " [1].

التعريف الثانى : " يشير المصطلح فى الموسيقى إلى أسلوب بناء المؤلفة من أقسام عن طريق التكرار بترتيب عكسى لكل الأقسام أو أغلبها مثل الصياغة الكلية السيميترية التى تدور حول حركة فى المركز أو المنتصف . وليس شرطا أن تعاد الأقسام بشكل حرفى بقدر ما يجب على الأقل أن تتشابه فى بعض المواد اللحنية [2]. وهذه الصياغة غالبا ما تعكس اهتمام المبدع بتحقيق المفاهيم التالية من خلال مؤلفته الموسيقية: القدرة على تذكر العلاقات الموسيقية بين الأفكار من خلال التكرار **memory** التنويع **variation** التطوير والتنمية **progression** " [3] .

التعريف الثالث : " صيغة القوس هى صيغة موسيقية توجد بشكل كبير فى أعمال بارتوك التى تتميز بألحان أو أقسام بنائية كبيرة والتى تعاد بترتيب

(1) Larry Solomon. *Solomon's Glossary of Technical Musical Terms* , copy right© 2002 http://solomonsmusic.net/forms.html

(2) http://en.Wikipedia.org/wiki/Arch form

(3) Paul Wilson. *The Music of Bela Bartok* (ISBN 0300051115 ,1992) 32

عكسى إما ABCBA أو ABCDCBA وفى أغلب المرات تكون بؤرة القوس أو ذروته (C أو D) نوع من التفاعل بالمواد اللحنية للأقسام الرئيسية"(١).

التعريف الرابع :" تصميم بنائى قائم على إعادة ظهور أقسام الصياغة بترتيب عكسى حول نقطة محورية فى المنتصف تمثل ذروة العمل أو بؤرته بما يشبه شكل القوس " (٢).

تعليق :

يلاحظ أن التعريفات السابقة قد تفاوتت ما بين توضيح التصميم البنائى لصيغة القوس كإحدى أنواع الصيغ (التعريف الثالث والرابع والجزء الأول من التعريف الثانى) وما بين تعريف المفهوم العام لشكل القوس (التعريف الأول والجزء الأخير من التعريف الثانى) .

♦ بوادر ظهور صيغة القوس فيما قبل القرن العشرين :

تبلورت صيغة القوس فى النصف الأول من القرن العشرين على يد بارتوك وبالرغم من ذلك فقد كان لها وجود عرضي فى مؤلفات ما قبل القرن العشرين وذلك إما بالمعنى العام ذي النزعة الفلسفية لهذه الصيغة ، أو كنتيجة لتناول بعض المؤلفين الصيغ المعروفة بنوع من الحرية كنوع من الخروج عن التقاليد المألوفة فى الصياغة وخاصة صيغتى (الثلاثية ، الصوناتا) كالآتى :

أولا: ظهور صيغة القوس بالمعنى الفلسفى العام المصطلم

فى هذه الحالة نجد أن شكل القوس ينتج عن أى تطور لأحد العناصر للوصول لذروة فى المنتصف ثم العودة مرة أخرى. ومثال على ذلك فوجا رقم

(1) Robert Fink & Robert Ricci .*The Language of Twentieth Century Music, A Dictionary of terms*) New York: Schirmer Books, A division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1975), 5.

(2) Ralph Turek. *Analytical Anthology of Music* 2nd ed., (New York: McGraw-Hill, Inc. , 1992) 551.

١٦ المجلد الأول ليوهان سباستيان باخ Johann Sebastian Bach (١٦٨٥ــ ١٧٥٠) فى مقام صول الصغير حيث أشار أحد الكتاب [١] فى تحليله لها إلى ظهور نموذج لشكل القوس ، ولكن ليس بنفس التصميم البنائى للصيغة بل فى التكوين الداخلى للمداخل والإبسودات كالآتى (*) :

القسم الأول				القسم الثانى			القسم الثالث			
1			12		24					
مداخل العرض الأول	ابسود ١ Ep1	تكملة العرض الأول	ابسود ٢	العرض الثانى	ابسود ٣	العرض الثالث	ابسود ٤	العرض الرابع	ابسود ٥	العرض الخامس
A	B	A	C	A'	B'	A"	C'	A'"	B"	A""
i ⟶			ii V I of III	III ⟶		iv ii V i	I ⟶			ii V i

شكل(٤)

المفهوم العام لصيغة القوس كما يتضح فى فوجا باخ رقم ١٦ مقام صول الصغير

يلاحظ أن الأقسام الموجودة بالجدول لا تعبر عن التقسيم التقليدى للفوجا من قسم عرض ومداخل وسطى وختام بل تعبر عن التقسيم الهارمونى للفوجا حيث يفصل بين كل قسم منها قفلة تامة الأولى فى م١١-١٢ فى مقام الدرجة

(1) Green, Douglass M. *Form in Tonal Music. An Introduction to Analysis*, 2nd ed., (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979), 275.

(*) تعرض الباحثة الخطة البنائية فى الاتجاه من اليسار إلى اليمين وذلك لتعكس اتجاه المدونة الموسيقية.

الثالثة مقام سى بيمول الكبير والثانية (م٢٤) والثالثة قفلة تامة فى المقام الأصلى صول الصغير وبذلك تنقسم الفوجا لثلاثة أجزاء أو أقسام . وكذلك تعبر مجموعة العروض من الأول إلى الخامس على مجموعة من المداخل سواء موضوع أم إجابة متتالية تنتمى لمجال تونالى واحد . ويلاحظ فى ذلك ارتباط مداخل العروض المتناظرة فى الأقسام الثلاثة وكذلك الابسودات التى تعكس شكل القوس (موضوع البحث) وقد أشار الكاتب لكل قسمين متناظرين بنفس الحرف حتى تتضح العلاقات بينها .

ثانيا: ظهور صيغة القوس كنتيجة للمعالجة الحرة لصيغة الصوناتا :

يتحقق ذلك بظهور الأفكار الأساسية فى قسم إعادة العرض فى ختام العمل بترتيب عكسى ، وهنا ينشأ شكل القوس حيث يمثل الموضوع الأول الفكرة الأولى A والموضوع الثانى الفكرة الثانية B بينما يمثل قسم التفاعل القسم الأوسط أو النقطة المحورية C يلى ذلك إعادة الموضوع الثانى ثم الأول لتتشكل الصياغة كالآتى :

قسم العرض Exposition				قسم التفاعل Development	قسم إعادة العرض Recapitulation			
الموضوع الأول A	قنطرة ⟹	الموضوع الثانى B	كودتا ⟹	تفاعل بالمواد اللحنية أو مادة لحنية جديدة C	إعادة الموضوع الثانى B	قنطرة ⟹	إعادة الموضوع الأول A	الكودا coda
السلم الأساسى		سلم الدرجة الخامسة أو المناسب الكبير		السلالم المجاورة	السلم الأساسي			

شكل (٥)

صيغة القوس الناتجة عن التناول الحر لصيغة الصوناتا

وبغض النظر عن بناء التفاعل على نفس المواد اللحنية لقسم العرض أم لا فهو قسم له كيانه وبنائه التونالى المستقل وتتفق هذه الحالة مع التعريف الرابع لصيغة القوس الذى أشار لاحتمال أن يمثل القسم الأوسط المركزى نوعًا من التنمية والتفاعل بالمواد اللحنية للأقسام الأخرى ويمكن أن يطلق على هذه الصيغة : الصوناتا القوسية ؛ حيث تجمع ما بين صيغة الصوناتا وشكل القوس الناتج.

وهناك بعض الأمثلة لهذا الإجراء منها صوناتا البيانو لفولفجانج أماديوس موتسارت **Wolfgang Amadeus Mozart** (١٧٥٦ــ١٧٩١) فى مقام رى الكبير كوخيل ٣١١ وكذلك صوناتا سيرجى بروكوفييف **Sergy Prokofiev** (١٨٩١ ــ١٩٥٣) السابعة للبيانو (**) التى تظهر فيها صيغة القوس كالآتى:

<u>تحليل الصياغة فى الحركة الأولى من صوناتا البيانو لموتسارت كوخيل ٣١١ فى رى الكبير:</u>

أولا قسم العرض: من م(١ــ ٣٩) يبدأ فى مقام رى الكبير وينتهى فى لا الكبير.

الموضوع الأول A : من م(١ــ ٧ ١) ينتهى بقفلة تامة فى رى الكبير

القنطرة: من م(٧ــ ١٦) غير تحويلية تنتهى بقفلة نصفية فى رى الكبير

الموضوع الثانى B : من أناكروز م(١٧ــ٣٧) ينتهى بقفلة تامة فى لا الكبير

الكودتا : من م(٣٨ــ٣٩) تنتهى بقفلة تامة فى لا الكبير

(**) لم تتمكن الباحثة من الحصول على المدونة الموسيقية لهذا العمل لتحليلها .

ثانيا قسم التفاعل C: من م(٤٠ـ٧٨) ينتهى بقفلة نصفية فى رى الكبير

وهو قائم على تناول المادة اللحنية للكودتا ثم الفكرة الثانية من الموضوع الثانى يليها مادة القنطرة . وقد اتبع خلالها خطة تحويل تبدأ فى مقام مى الصغير ثم رى الصغير يليه سى الصغير ثم صول الكبير ليعود بعدها إلى السلم الأصلى رى الكبير .

ثالثا قسم إعادة العرض: من أناكروز م(٧٩ـ ١١٢) ينتهى بقفلة تامة فى رى الكبير

إعادة الموضوع الثانى B : من أناكروز م (٧٩ـ٩٩ ') ينتهى بقفلة تامة فى رى الكبير

إعادة الموضوع الأول A : من م(٩٩ـ ١٠٥ ') ينتهى بقفلة تامة فى رى الكبير

الكودا : من م(١٠٥ـ ١١٢) تنتهى بقفلة تامة فى رى الكبير

ويمكن تلخيص الصيغة النهائية لهذه الحركة من خلال الشكل التالى:

قسم العرض Exposition 1 … 39				قسم التفاعل 40	قسم إعادة العرض Recapitulation 79		
1st subj A	bridge ⟹	2nd subj B	codetta ⟹	Development C	2nd subj B	1st subj A	coda coda
1	7	16	38	40	79	99	105
D		A	A	e - d - b - G	D	D	D

شكل (٦)

صيغة الصوناتا القوسية فى الحركة الأولى من صوناتا موتسارت كوخيل ٣١١

ثالثا : ظهور صيغة القوس كنتيجة للتناول الحر للصيغة الثلاثية :

يظهر ذلك فى بعض أعمال العصر الرومانتيكى مثل رابسودية برامز للبيانو فى مقام مى بيمول الكبير مصنف ١١٩ رقم ٤ وصيغتها بالترتيب التالى للأفكار ABCBA (صيغة القوس) وهو ما عده بعض المحللون نوعا من الحرية فى تناول الصيغة الثلاثية حيث يمثل القسمان الأول والثانى قسما كبيرا يعاد فى النهاية فيما يشبه الصيغة الثلاثية .

تحليل الصياغة لرابسودية البيانو لبرامز :

القسم الأول A (*) من م (١ــ٥٤) يبدأ فى مقام مى بيمول الكبير وينتهى فى دو الصغير

هذا القسم فى صيغة ثلاثية بسيطة يمكن تقسيمه كالآتى :

a من م(١ــ١٩ ١) تنتهى بقفلة نصفية فى مقام سى بيمول الكبير ويتخللها لمس لصول الصغير م٩ ومى بيمول الصغير من م(١٦ــ١٩) كنوع من التلوين

a' من م(١٩ــ٤١ ١) تبدأ بمقام سى بيمول الكبير ثم يتحول إلى مى بيمول الصغير من م ٣٦ وتنتهى بقفلة تامة فى مقام مى بيمول الكبير

a^2 من م(٤١ ــ ٥٤) تبدأ بمقام مى بيمول الكبير حتى م٤٥ وتنتهى بقفلة مفاجئة فى دو الصغير والتى تظهر أساسا فى م٥١.

(*) استخدمت الباحثة حروف الأبجدية الإنجليزية للتعبير عن أقسام الصياغة ، وذلك للاستفادة من الحروف الكبيرة لتعبر عن الأقسام الرئيسية والحروف الصغيرة للتعبير عن الأفكار الداخلية مع ملاحظة أن الأفكار الداخلية لكل قسم يعبر عنها بنفس الحرف واستخدام الشرط للإشارة لاختلافها والأرقام لإعادتها.

القسم الثانى B من م (٥٥ ــ ٧٤) يبدأ فى مقام دو الصغير وينتهى فى دو الكبير.

هذا القسم فى صيغة ثنائية بسيطة قائمة على فكرتين متشابهتين فى المادة اللحنية ومختلفتين فى التونالية كالآتى :

b من م(٥٥ ــ ٦٢) تنتهى بقفلة نصفية فى دو الصغير والتى تظهر أساسا فى م٦١.

b' من م(٦٣ــ ٧٤) وهى نفس الفكرة السابقة ولكن بالتلوين فى دو الكبير ويتخلله لمس فا الكبير فى م٦٧.

وصلة link من م(٧٥ ــ٨٢) تقود إلى مقام لا بيمول الكبير .

القسم الثالث C من م (٨٣ ــ١٢٢) يبدأ فى مقام لا بيمول الكبير وينتهى .

هذا القسم فى صيغة ثلاثية بسيطة كالآتى :

c من م(٨٣ ــ ٩٧) تنتهى بقفلة تامة فى مقام لا بيمول الكبير مع لمس دو الصغير من ٩٣ــ٩٦

c' من م(٩٨ــ ١٠٦) تنتهى بقفلة نصفية فى مقام لا بيمول الكبير وتتسم هارمونياتها بكروماتية واضحة فى إطار لا بيمول الكبير .

c^2 من م(١٠٧ــ١٢٢) وهى إعادة للفكرة c مع لمس دو الصغير فى ١١٧ ٢ ولمس رى بيمول الكبير فى ١١٨،١١٩ والانتهاء بالتحول إلى دو الصغير عن طريق تألف السادسة الزائدة الألمانية Gr □

إعادة القسم الثانى B من م (١٢٣ــ١٤٢) ينتهى بقفلة نصفية فى دو الكبير.وهو إعادة للقسم **B** ولكن مع تبادل الأصوات وتغيير فى المصاحبة .

إعادة القسم الأول A من م (١٤٣ــ٢٢١) وهى إعادة موسعة ومنوعة للقسم **A** يمكن تقسيمها كالآتى :

a^3 من م(١٤٣ـ ١٧٥ [١]) تنتهى بقفلة تامة فى دو الصغير وفيها تعاد الفكرة **a** م١٦١ مع التنويع الإيقاعى والمقامى بصياغتها فى مقام دو الكبير بدلا من مى بيمول الكبير وكذلك التوسيع بالتنمية من م(١٦١ـ١٧٥).

a'^2 من م(١٧٥ـ٢٠٧ [١]) إعادة مع التنمية والتحويل إلى مقامات مختلفة تقود فى نهايتها إلى السلم الأساسى مى بيمول الكبير.

a^4 من م(٢٠٧ ـ٢٢١) إعادة طبق الأصل لـ a2

كودا Coda من م(٢٢٢ ـ ٢٥٣) وهى نوع من التوسيع المستمد من الفكرة الأساسية للعمل فى إطار مقام مى بيمول الصغير(المقام المباشر للمقام الأصلى).

ويمكن تلخيص الصياغة الناتجة لهذا العمل من خلال الشكل التالى:

القسم الأول	القسم الثانى	القسم الثالث	القسم الرابع	القسم الخامس	تذييل
A	B	C	B	A	Coda
1 54	55 74	83 122	123 142	143 221	222 253
a a' a2 1 19 41	b b' 55 63	c c' c2 83 89 107	b2 b'2 123	a3 a'2 a4 143 175 207	(a)
E♭ B♭ e♭ E♭ c	c C	A♭ cA♭ cD♭ c	c C	C E♭	a e♭

شكل (٧)

صيغة القوس فى رابسودية البيانو لبرامز مقام مى بيمول الكبير

♦ صيغة القوس فى النصف الأول من القرن العشرين

تبلورت صيغة القوس وازدهر استخدامها بكثرة فى النصف الأول من القرن العشرين، وقد ظهرت فى مؤلفات هذه الفترة بثلاثة أشكال: إما كصيغة

داخلية أو كصيغة مركبة للعمل ككل أو بطريقة حرة تعبر عن المعنى العام لشكل القوس (صيغة نفسية) كالتالى :

أولا: صيغة القوس Arch form كصيغة داخلية

يرجع الفضل لبارتوك فى إرساء قواعد استخدام هذه الصيغة من خلال تناولها بكثرة فى العديد من أعماله الموسيقية وخاصة الأوركسترالية لدرجة أنها فى بعض الكتابات تنسب له(صيغة القوس البارتوكية **Bartokian arch form**).

لم يتناول بارتوك هذه الصيغة بطريقة ثابتة أو روتينية بل وسع من إمكانيات التعامل معها بطرق مختلفة شجعت معاصريه ومَن جاء مِن بعده على التعامل معها على أساس أنها صيغة ثرية لها إمكانات واسعة لتناولها . ومن أهم الأعمال التى ظهرت فيها صيغة القوس الحركة الثالثة من مؤلفته الشهيرة موسيقى للوتريات والإيقاع والتشيلستا **Music for strings, percussions, and celesta** عام ١٩٣٦ وهى حركة ليلية الطابع كالآتى :

تحليل صياغة الحركة الثالثة من موسيقى الوتريات والإيقاع والشيلستا لبارتوك

القسم الأول A : من م(١ ــ ١٩) يدور حول محورين فا# / دو مع ظهور نغمة الأوكتاف الزائد دو # فى القفلة . وأهم ما يميز هذا القسم الإيقاع المتحرر التقاسيمى الطابع **Parlando Rubato** الذى يغلف الخط اللحنى. ينتهى هذا القسم بوصلة لحنية من م(١٧ـــ ١٩) تستعرض الخلية الأساسية للعمل .

القسم الثانى B : من م(٢٠ ــ ٣٥) وفيه تظهر الفكرة اللحنية الثانية التى تؤديها الشيلستا مدعمة بالفيولينة فى منطقة حادة ويدور هذا القسم حول محورى لا / مى بيمول.

القسم الثالث C: من أناكروز م (٣٥ ــ ٤٥) قائم على فكرة موسيقية تجمع ما بين الهارب والشيلستا والبيانو بأداء الجليساندو **glissando** مقابل لحن كروماتى يؤدى بالترعيد **tremolo** فى الوتريات ويدور حول محور تونالى مى بيمول .

القسم الرابع D : من م(٤٥ــ٦٠) يمثل مركز الصياغة فى إطار محورى سى/فا

القسم الخامس B + C: من م(٦٠ ــ٧٥) وهى إعادة منوعة حيث يتقابل القسمان الثانى **B** والثالث **C** فى إطار مركز تونالى سى بيمول

القسم السادس A : من م(٧٥ــ ٨٢) وهى إعادة مختصرة ومنوعة قائمة على نفس المادة اللحنية للقسم A وينتهى بظهور محور دو وقطبه المقابل فا# بالطريقة المميزة لأسلوب بارتوك التونالى أو ما يسمى بنظام المحاور التونالية **Tonal axes**.

ويمكن تلخيص الصيغة الناتجة من خلال الشكل التالى : ←

القسم الأول	القسم الثانى	القسم الثالث	القسم الرابع	القسم الخامس	القسم السادس
A	B	C	D	B+C	A
1	20	35	45	60	75 82
F#/C	A/ E	E♭	B/F	B♭	F#/C

شكل (٨)

صيغة القوس فى الحركة الثالثة من موسيقى الوتريات والإيقاع والشيلستا لبارتوك

ويلاحظ فى المثال السابق أن بارتوك قد تناول صيغة القوس بشكل غير تقليدى أعاد فيه القسمين الثانى والثالث معا فى قسم واحد كنوع من الإيجاز لم تفقد معه الخطة البنائية لصيغة القوس فعاليتها وشكلها المميز.

وقد تناول بارتوك صيغة القوس فى الحركة الرابعة من كونشيرتو الأوركسترا عام ١٩٤٤ والمسماة بالانترمتزو المعترضة **Intermezzo Interroto** كالتالى :

تحليل صياغة الحركة الرابعة من كونشيرتو الأوركسترا لبارتوك

القسم الأول A : من م(١ ــ ٤٠) يبدأ بتمهيد صغير حتى م٣ ينتهى على خامسة الأساس فا# يليه عرض للحن الأساسى وينتهى على محور تونالى سى . وهذا القسم له صيغة ثلاثية بسيطة يمكن تقسيمها كالتالى :

a : من م(٤ــ٢٠) يعرض فيها اللحن الأساسى للحركة وهو لحن ذو طابع شعبى يميزه تغير فى الميزان يدور حول محور تونالى سى

a' : من م(٢١ــ٣٢) فكرة مستمدة من الفكرة الأساسية ولكن بانقلاب **inversion** تدور حول محور تونالى فا# (خامسة سى)

a^2 : من م (٣٢ــ٤٠) وهى إعادة مختصرة للفكرة **a** وتنتهى فى نفس المحور التونالى سى .

القسم الثانى B : من أناكروز م(٤١ــ ٦٠) يبدأ بتمهيد للمصاحبة يظهر بعده لحن غنائى عريض تؤديه آلات الفيولا ثم تعيده الفيولينة ليطول بعد ذلك بمادة لحنية مستمدة من الفكرة الأولى **a** كنوع من الربط يمهد لإعادتها وهو يدور حول محور تونالى صول فى إطار تونالية صول الصغير الطبيعى .

إعادة للفكرة **a** : من م (٦١ ــ ٦٩) وهى إعادة مختصرة للقسم الأول مكتفيا بالفكرة الأساسية فيه تنتهى فى محور سى الأساسى .

القسم الثالث C: من م(٧٠ــ ١١٩) يمثل مركز الصياغة وهى الفكرة المعترضة التى يسخر فيها بارتوك من لحن إحدى سيمفونيات ديميترى شوستاكوفيتش **Dmitri Shostakovich** (١٩٠٦ــ١٩٧٥). وهى تبدأ بتمهيد للمصاحبة يليها ظهور اللحن الأساسى م٧٦ تؤديه الكلارينت والمصاغ فى إطار تونالية مى بيمول الكبير وتنتهى فى إطار محور تونالى مى

إعادة القسم الثانى B : من أناكروز م(١٢٠ ــ ١٢٧) وهى إعادة مختصرة للقسم **B**

إعادة القسم الأول A : من م(١٢٨ ــ ١٥١) وهى إعادة منوعة قائمة على تناول الفكرة الأساسية بنوع من الانقلاب والتنويع وينتهى فى محور سى

ويمكن تلخيص الخطة البنائية فى الشكل التالى : ←

القسم الأول	القسم الثانى	القسم الثالث	القسم الرابع	القسم الخامس
A	**B** **a**	**C**	**B**	**A**
1	**41 61**	**70**	**120**	**128 151**
B/F#	**G B**	**E♭ E**	**G**	**B/F#**

شكل (٩)

صيغة القوس فى الحركة الرابعة من كونشيرتو الأوركسترا لبارتوك

استخدم بارتوك صيغة القوس فى هذا العمل بشكل أقرب إلى التقليدية وإن تضمن إعادة لجزء من القسم الأول قبل ظهور القسم الثالث ، لكنها يمكن أن تعد امتدادا للقسم الثانى كما أنه يعتمد على إعادة الأقسام بتصرف ولا يلجأ للإعادة الحرفية ، إما بالاختصار أو التنويع أو التنمية ويلاحظ فى هذا المثال أن بارتوك قد أكد على صيغة القوس توناليا أيضا حيث يمثل المحور التونالى مى بيمول بؤرة أو قمة القوس .

ثانيا: صيغة القوس كصيغة مركبة كلية Compound arch form

يظهر هذا الشكل من صيغة القوس فى التركيب البنائى الخارجى لحركات العمل الواحد ويتشابه فى ذلك مع صيغة الصوناتا المركبة التى ظهرت كأحد التجديدات الجذرية لصيغة الصوناتا فى النصف الأول من القرن العشرين.

ويعد بارتوك من أهم من استخدم هذه النوعية من الصياغة فى أعماله وخاصة فى رباعياته الوترية وكونشيرتو البيانو الثانى . فاستخدمه فى الرباعى الوترى الخامس عام ١٩٣٤ كالآتى :

بنى بارتوك هذا الرباعى على ٥ حركات محققا صيغة القوس الكلية المركبة [1] فى أكثر من عنصر كالآتى :

عناصر التأليف	الحركة الأولى I	الحركة الثانية II	الحركة الثالثة III	الحركة الرابعة IV	الحركة الخامسة V
السرعة	سريع Allegro	بطئ جدا Adagio molto	سكرتزو Scherzo	بطئ Andante	ختام سريع Finale
الصياغة	صوناتا قوسية	القوس	سكرتزو وتريو	القوس	صوناتا قوسية
العلاقات اللحنية بين الأفكار الموسيقية	A B Dev B A a a' a a" a a" a	CDEDC		تنويع على الحركة الثانية	تنويع على الحركة الأولى

([1]) Michael Fink." Miro Quartet" from *Program notes* (New York : Notes. Inc., 2002),

شكل (١٠)

صيغة القوس المركبة في الرباعى الوترى الخامس لبارتوك

وقد استخدم صمويل باربر Sameul Barber (*) (١٩١٠) نفس الصيغة الكلية فى عمله المشهور أداجيو للوتريات (١).

ثالثا: صيغة القوس بشكل حر بالمعنى العام للمصطلح

من أمثلة الأعمال التى تناولت صيغة القوس بهذا الشكل مؤلفة بوليز بريق / متعدد Eclat/Multiples وهى مؤلفة مكتوبة لـ ١٥ آلة صنفها بوليز إلى نوعين حسب طريقة إصدار الصوت :

١. آلات طرقية percussive وهى ٩ آلات إيقاعية (بيانو ـ شيلستا ـ جلوكنشبيل ـ فيبرافون ـ مندولين ـ جيتار ـ سيمبالون ـ أجراس).

٢. آلات ممتدة الصوت Sustained عبارة عن ٦ آلات وترية ونفخ (فلوت ألطو ـ كورانجليه ـ طرومبيت ـ طرومبون ـ فيولا ـ تشيللو) ويلاحظ فى هذا التكوين تركيزه على المنطقة الوسطى فى اختياره للآلات .

وقد تناول بوليز صيغة القوس فى الجزء الأول (بريق) من هذه المؤلفة حيث قسمه إلى ٥ أقسام تأخذ شكل القوس **ABCBA** على أساس أن العلاقة المتشابهة بين الأقسام لا تتوقف فقط على التكرار أو التشابه اللحنى الذى يميز الصيغة غالبا عند بارتوك ، بل اعتمد بشكل أساسى على التشابه فى طبيعة الأقسام المتناظرة كالآتى :

يتسم القسم الأول **A** بطابع متحرك ديناميكى بينما القسم الأوسط **C** ذو طابع ساكن ستاتيكى أما قسما **B**، **B'** فيجمعان ما بين الطابعين المتحرك والساكن .

(*) مؤلف أمريكى ومغنٍ اتسمت أعماله برومانتيكية واضحة ومن أهم أعماله أوبرا فينيسيا ١٩٥٨ وأنطونيو وكليوباترا .

(1) http://enwikipedia-org/wiki /adagio for strings

ويلاحظ أهمية دور البيانو فى هذا العمل وخاصة فى القسم الأول الذى يعتمد أساسا على الأداء المنفرد للبيانو بينما الجزء الختامى **'A** فهو حركة متقدة وحيوية قائمة على تآلفات متوازية ومتقطعة من الوتريات والنفخ .

أما قسما **B** اللذان يستخدمان المجموعة الآلية الطرقية فقط فتظهر فيهما حلية الزغردة بكثرة مع الإسراع المفاجئ وتغير التظليل والتلوين كثيرًا بدخول آلات فردية وانسحابها المفاجئ ، وقد استمد ذلك من عمله الذى يستخدم نفس التكوين الآلى **Improvisation sur Mallarme II** .

أما القسم الأوسط **C** فهو تقريبا عبارة عن تتابع لتآلفات رنينة أو نغمات مفردة.

نتائج البحث :

يمكن استخلاص النتائج التى أسفر عنها هذا البحث فى :

١. تعد صيغة القوس واحدة من أهم الصيغ المستخدمة فى كثير من أعمال القرن العشرين وخاصة النصف الأول منه ، ذلك برؤى مختلفة تتنوع حسب اللغة الموسيقية المميزة لكل مبدع.

٢. تتضح بوادر ظهور صيغة القوس فى مؤلفات ما قبل العشرين بثلاثة أشكال إما بالمفهوم العام لشكل القوس أو كنتيجة للمعالجة الحرة لصيغتى الصوناتا والثلاثية .

٣. استخدمت صيغة القوس بأشكال متعددة فى النصف الأول من القرن العشرين إما كصيغة داخلية لحركة من عمل أو لعمل من حركة واحدة أو كصيغة مركبة كلية تجوع أكثر من حركة فى صيغة واحدة أو بالمفهوم الفلسفى العام لها حيث يتحقق شكل القوس نتيجة لتطور عناصر لا تعتمد على تتابع الأفكار الموسيقية للصياغة .

٤. تنوعت وسائل معالجة صيغة القوس فى كل نوعية من أشكالها بحيث يمكن أن تتكون من أى عدد من الأفكار تعاد بترتيب عكسى حول فكرة مركزية، وكذلك فإن إعادة هذه الأفكار يمكن أن تأتى بالتنويع أو التنمية أو الاختصار أو بتقابل قسمين معا فى آن واحد وهو ما يضفى حيوية مرونة فى تناول هذه الصيغة .

قائمة المراجع :

أولا: الكتب والمقالات :

1. Ballantine, Christopher. Twentieth Century Symphony, (London: Dobson Books Ltd., 1980.
2. Fink, Michael ." Miro Quartet" from *Program notes.* New York : Notes. Inc. , 2002.
3. Fink, Robert & Robert Ricci . *The Language of Twentieth Century Music, A Dictionary of terms* New York: Schirmer Books, A division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1975.
4. Green, Douglass M. *Form in Tonal Music. An Introduction to Analysis,* 2nd ed., New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.
5. Griffiths. Paul "Boulez Reflects: Eclat / Multiples" *The Musical Times*, vol. 112,No. 1542 (New York: Musical Times Publications Ltd., Aug. 1971) 753-754
6. Kempf, Davorin. "What is Symmetry in Music?" *The International Review of The Aesthetics and Sociology of Music (IRASM)*, Vol. 27, No. 2. Croatia: Croatian Musicological Society, Dec. 1996. (http://ww.jstor.org/about/terms.html)

7. Larry Solomon. Solomon's Glossary of Technical Musical Terms , copy right© 2002 http://solomonsmusic.net/forms.html
8. Turek, Ralph. *Analytical Anthology Music*. 2nd ed., New York: McGraw-Hill, Inc. , 1992.
9. Williams. J. Kent Theories *and Analysis of Twentieth-Century Music,* New York: Harcourt Brace & company, 1997.

ثانيا : مواقع شبكة الانترنت

10. Www.balernochs.edin.sch.UK/departments/music/Form/arch/arch.htm
11. http://en wikipedia-org/wiki /adagio for strings
12 http://en.Wikipedia.org/wiki/Arch form
13. http://www.glnd.K12.US/resources/gb/page6.html
14 Paul Wilson. *The Music of Bela Bartok* ISBN 0300051115 ,1992.

المادة غير العربية

* البحث
* المقال النقدى

فرضته من رفض لهيمنة حضارة بعينها، وللضغوط التي تسعى لفرض مفاهيم مغايرة للثقافة والمسلمات.

ثانيًا: عرْض لما أسفرت عنه تلك الهيمنة والضغوط في التجربتين من ردود أفعال؛ دفعت اليابان للقيام بدور سياسي أثّر على مجريات الأمور في آسيا، بل العالم في فترات زمنية مختلفة.

ثالثًا: النظر إلى ما قطعه الطرف الياباني من خطوات -وإن قصرت أو قل عددها- في طريق علاقته مع العالم الإسلامي، وبالتالي مع ثقافة العالم العربي ومنطقة الشرق الأوسط.

وبهذا يخلص البحث إلى رؤية للأنماط اليابانية في تواصلها الثقافي مع الآخر، وذلك حيث يمكن في ضوئها وضع بعض الأسس لإنجاح ذلك الحوار، والتي يُوصي بها البحث؛ كي نصل إلى ما نريده من نتائج وثمار، يكون لها ما نأمله من تأثير إيجابي على مستقبل العلاقات بين الطرفين، وذلك من خلال الوقوف على المطامح المشتركة والطموحات الخاصة بكل طرف، وكذلك اقتراح البحث لآليات إنجاح مثل هذا الحوار.

مقومات حوار الحضارات بين اليابان والعالم الإسلامي

د. عصام رياض حمزة(*)

مفهوم "حوار الحضارات" من المفاهيم التي شاعت في الأدبيات الدولية منذ تسعينيات القرن الماضي، وقد جاء ردًا على مفهوم "صراع الحضارات" الذي نحته هنتنجتون عام ١٩٩٣. وفي إطار الحوار الحضاري، وبدافع الحرص على التواصل الثقافي مع الآخر من الأمم والشعوبَ صاحبة الحضارات- كان هناك حرص على تواصل ثقافي مباشر بين اليابان والعالم الإسلامي ككيان ثقافي وحضاري متنوع العناصر.

وحرصًا على إنجاح هذا التواصل الذي يتم للمرة الأولى بشكل مباشر دون وسيط ثالث؛ حرصتْ أوراق هذا البحث على النظر في المقومات التي يجب أن يقوم عليها مثل هذا الحوار، ومدى ما يمكن أن يلقى به من نتائج وتداعيات على مستقبل العلاقة بين طرفَيْ الحوار. وذلك من عدة جوانب:

أولاً: النظر إلى اليابان ذلك الآخر، وما قطعه من تجارب في حواره وتواصله مع أكبر حضارتين أثّرتا في تراثه الثقافي الإنساني إلى الآن: وهما الحضارة الصينية والحضارة الغربية؛ لنقف على نتاج التجربة اليابانية من خلال العلاقة بينها وبين كلتا الحضارتين وموقفها من كل منهما، والذي يفترض أنه كان من منطلق مشروع قومي تحددت معالمه وفقًا لمقتضيات العصر، وما

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة اليابانية، كلية الآداب – جامعة القاهرة.

注　：

①日本とアジア、中国からの外来文化、また、日本思想史におけるその影響について下記の著書が参照できる。

- 三枝充悳、今井淳編『東洋文化と日本』　ぺりかん社、１９７５年
- 家永三郎『日本文化史』　岩波新書、１９８２年
- 加地伸行『儒教とは何か』　中公新書、１９９０年
- ヘルマン．オームス『徳川イデオロギー』　黒住、清水、他の共訳　ぺりかん社、１９９０年
- 子安宣邦『江戸思想史講義』　岩波新書、１９９８年
- 尾藤正英『日本文化の歴史』　岩波新書、２０００年

②日本と西洋文化との経験について次は参照となる。

- ドナルド．キーン『日本人の西洋発見』　中央公論社、１９６８年
- 『西洋見聞集』「日本思想大系」　第６６巻　岩波書店、１９７４年
- 田中彰『開国』　日本近代思想大系　第１巻　岩波書店、１９９１年
- 司馬遼太郎『明治という国家』　日本放送出版協会、１９８８年
- 色川大吉『明治の精神』　筑摩書房、１９６８年

③その書物の例としては,

- Sir William Muir, The Life of Mohammed, London, 1858～61
- William Gifford Palgrave, Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia, London, 1865
- Thomas W. ARNOLD, The Preaching of Islam, London, 1896

がある。

④日本とアラブ、中東を含むイスラム諸国との関係について、

- 杉田英明『日本人の中東発見』　東京大学出版会、１９９５年
- 田中逸平『イスラーム日本の先駆』　拓殖大学、創立１００年記念出版、２００２年
- 中岡三益『現代エジプト論』　アジア経済研究所、１９７９年

などがある。

⑤大川周明には、『回教概論』慶応書房、昭和１７年（１９４２年）がある。その他のイスラムに関する諸研究もあり、昭和２５年（１９５０年）に『古蘭』即ち、『クルアーン』の日本語訳が岩崎書店より出版された。

－　政府高官や著名人のみならず、後世に継続されるように若者間の交流を促進する。

－　両側の教科書での相手に関する誤報などを、協議を通して正すべきである。それは今後継続されるべき交流を担う後世が取り分けイスラムについての誤った知識、相手に関する正しい知識に基づく関係を築かなければならないからである

－　両側の様々な機関、団体の合同会議を促進し、有識者がお互いの経験から学ぶ場を与えること。

以上のようなことが提案されることが、本稿の結論とするところである。

－ 相手の文化思想への尊重を以て、両者が対等に対話すること。

－ 対話に参加する様々な分野の者に対して、自国の文化を科学的に認識させると共に、相手の文化の基礎知識を与えるなどの啓蒙的な教育が行われること。

－ 対話は宗教の布教、伝道のためではないことを認識すること。

5．対話の手法

イスラム世界が日本の外交政策において、重要な位置を占めるようになり、両者間の対話の意欲が注目されている現在、それを実施する具体的な手法として次のことを提案する。

－ 日本の外務省が構成したイスラムを研究する会を例として、両者の専門機関においては、各分野での合同委員会を構成し、シンク・タンクとして機能する。

イスラム社会において、思想的、文化的にも貢献できるのであろう。日本文化が持つ独自性には、中東問題のような難題を解決することへの貢献が期待できる。

アラブ・イスラム世界の方も、日本との対話を通して、イスラムを正しく直接に紹介できれば、日本社会においてイスラムに関する近代以来の誤解も取り除く機会が得られるであろう。また、日本が積極的に協力すれば、イスラム世界が今日まで、やむを得ず欧米に委ねてきた諸問題も正当な解決が得られると思われる。

さらには、イスラム世界の研究機関や非政府団体などが、日本でそれぞれ対応する機関や団体との協力により、さまざまな分野での発展が期待される。

4．成功の条件

このような対話を成功させるには、両者が相手の今日までの文化史、他者との経験を踏まえながら、下記のことを必要な条件とするのである。

すると思われる。

3．対話の目標

日本とイスラム世界との対話が実現することによって、いわゆる「文明の衝突」は迷信であると証明される。即ち、日本の思想、文化の重要な基盤を成す仏教、儒教ないし儒学とイスラム思想との共通点が明らかにされ、相互理解が深まることによって、アジアのみならず、人類文明は豊かになると期待されるのである。

また、アラブ・イスラム世界とアジアの思想を国家社会に応用的に適用することに成功した日本が共に、東アジア地域において重要な役割を果たすばかりではなく、国際的に主体として存続できるのである。

それによって、日本は、東アジア地域並びに西アジアのイスラム諸国、さらには、アフリカのムスリム民族においても日本の存在を強化することが期待できる。日本もまた、アラブ・イスラム社会のインフラ、経済開発などの企画に参加できると同様に、アラブ・

来、イスラム諸国は、イスラムを明白に敵視するようになった西洋諸国との対話を、政府と民間レベルによって実施しようとした。

ところが日本は、２０世紀の９０年代に開始した橋本首相の「ユラシア外交」、小渕首相の「シルク・ロード外交」に続き、２００１年１月、当時日本の高野外相が着手したアラブ・イスラム世界との対話イニシアチブは、アジア安全保障政策の一環であった。それも、２１世紀の世界的安定に貢献しようとする日本の現われであったと言えよう。

以前に他文明との経験は、時代別において日本国家の形成過程に影響があったが、その文明との係わりは日本に意図されたことでもあった。従って、日本が文化的、戦略的な意味を持つイスラム圏との対話を提案することは、国家上のプロジェクトの一面を持つことであると思われる。

欧米が、世界の安全をイスラム文明との衝突によって実現しようとする時に、日本は文化国家として対話という手段を選択して「アジアの安全保障」を計ろうとしている。

アラブ世界はイスラム世界の指導的立場にあるので、日本とアラブ世界との協力は、アジアにおけるイスラム圏の安全保障に貢献

第二次世界大戦以後の冷戦体制、また冷戦終焉以来の新世界秩序の下での日本は、西側の一員でありながら、東洋的な側面を強調して、近隣諸国との関係を修復しようとした。イスラム国を含む東南アジアへの技術提供をし、中東のイスラム圏とも直接に交流を行うようになった。それは経済大国を目指していた現代日本にとって資源圏、貿易区域として大変重要な事である。

従って、イスラム圏の安全、あるいは日本との関係の安定は日本にとっても重要な課題である。そして２１世紀に日本が担おうとしている役割にとって「イスラム世界との文明間対話」は重要な意味があると思われる。

２．日本のイニシアチブとしてのイスラム世界との対話

日本がイスラム世界への特別な関心を持ち、対話を計ろうとしたのは、２００１年９月１１日の事件より数ヶ月前のことであった。その事件には、数名のイスラム教徒が関わっていたため、西洋、イスラム両文明の衝突を証明することとして取り上げられた。それ以

たと思われる。

明治の日本は世界に開かれ、様々な文化、思想を受容するように最も重要な役割を果たしたのが、当時、盛んであった翻訳運動であろう。しかし初期の段階に訳されたそのヨーロッパ書物からは、イスラムは排他的で戦闘的な宗教であるというイメージを残した。③　さらに、西洋列強に伍しようとしていた近代日本においては、「脱亜入欧論」が流行したため、イスラムは突き放すべき非文明的なアジア民族とその文化、思想の一部を成すものとみなされた。

それにも拘わらず、イスラムが日本に直接紹介されたのは２０世紀初頭、海外でイスラムに改宗した日本人の先駆者によるものであった。彼らはイスラム理解において、伝統的と言える「神仏習合」という妥協の方法に従って、神道概念を通じてイスラムを導入したのである。④

日露戦争（１９０４～０５年）で勝利を収めた日本は、第一次世界大戦を経て２０世紀前半までの間、アジアにおける西欧に対抗する戦略の一連として、イスラム研究を施行した。大川周明（１８８６～１９５７年）を中心とする当時のイスラム教研究は特筆すべき大東亜秩序建設を目指す地域研究であった。⑤

えよう。②

日本が満たした条件は、あくまでも西洋文明の物質的な面のみであり、精神的な面においては、日本と西洋諸国の相互理解は十分ではなかったため、物質的な衝突で終わった経験であった。

３．日本とイスラム世界　：

１６世紀の日本が経験した西洋文化は、イベリア半島を舞台にしたイスラム文化との摩擦、さらに衝突によって形成されてきたものである。しかし、イスラムに関する知識は、１８世紀初頭（１７１５年）の新井白石著による『西洋記聞』に記録された情報だけで、間接的で不十分であった。

日本とイスラム世界との直接の出会いは、１９世紀後半に明治政府が１８８０～８１年、ロシアへの戦略の一面としてイランとトルコへ使節団を派遣したことだった。両者の間には、文化、宗教などの相互理解が出来るような交流はなかったと言えよう。近代日本においてのイスラムに関する知識のほとんどは、中世以後のヨーロッパ書物の翻訳によるものであり、また、アジアにあるイスラム世界の一部に関するものは、漢文の書物によるものしか得られなかっ

は植民地を持つことであった。

日本は西洋文明の両面を理解するため、数回にわたって欧米諸国に２００名の知識人を派遣した。しかし、日本は儒教や仏教を受容した時と同様、西洋文明から、自国の近代化を助ける要素のみを取り入れた。固有の文化を精神的な基盤としながらも、西洋の近代思想から伝統文化を豊かにする概念を導入したので、西洋近代文明の母体と思われていたキリスト教はその中ではなかった。

国家の近代的骨格が完成されてから、キリスト教は一つの哲学、思想として、押しつけられたのではなく、自主的に導入され、特にプロテスタント系の学校が設立されたのである。

日本は、西洋型にはまらない、独自の近代文明を確立したことが、日露戦争の勝利によって確認されたと思われる。

こうして日本は、短期間で独立が脅かされた小国から、アジアの近隣諸国を侵略する側に転回したのみならず、ロシア帝政に勝ったことで当時の大国の条件を満たしたと思われたのである。

東アジアの伝統的秩序の破壊後、日本は異なった文明を背景とする西洋型の新秩序に対応することに成功し、アジアで最も早く独自の路線で時代の条件に合った近代国家を実現したことになると言

アジアでは日本が近代化の先駆者となり、中国との関係は近代において、対等というよりも、文明的に優位を得たと思われるのである。

2．日本と西洋文明　：

東アジア地域における中華秩序が、当時のグローバライゼーションとして見られるのであれば、１６世紀の大航海時代以来展開された西洋の精神文化や物質文明もまた、当時の新世界秩序であったとも言えるのであろう。

日本が西洋文化の両面を最初に発見したのは、ポルトガル人がキリスト教の布教と銃をもたらした戦国時代であった。１６世紀末と１７世紀初期の日本は、安定した国家社会を目指していたため、植民地化の危機を持つ貿易と、妥協できない宗教に対して、禁止令を出すしか方法がなかったのである。

鎖国日本は、西洋書物は勿論、中国語でのいかなる宗教に関する全書物をも入国禁止としたのである。

第二の日本の西洋発見は、西欧列強が形成した、１９世紀秩序の中でのペリー来航によるものであった。西欧の世界秩序における文明は強国に必要不可欠な要素であり、さらに、強国の条件として

国家とは異なる行動をとった。いわゆる文永、弘安の役で、時の鎌倉幕府であった日本は、元艦を沈没させて中国に勝利した。それは日本の中華秩序からの最初の脱却だと思われる。

さらに、１６世紀においてはヨーロッパ諸国による「大航海」によって中華帝国の一部が失われたことから、中国は東アジア秩序の中心的な位置を維持出来なくなった。

豊臣秀吉（１５３６～１５９８年）による文禄、慶長の役は、その意味でも著しい出来事として位置づけることができる。秀吉の朝鮮出兵は、アジア文化圏において、中華秩序に代って日本を中心として、仏教、儒教を背景とする新秩序の構築を目指していたと思われるからである。

その結果、日本は独自の文化を確立しようとして、中国文化を中心に外来文化の軌跡を取り除こうとする「国学」という文化思想的な運動が開始された。それも日本が自ら決定した鎖国制度の下で２３０年の間、国粋的な文化の特質を形成しようとした。①

しかし、近代において、明治日本は、中国より西洋の近代化を早く受容した後、独自の近代化をすすめたのである

一方、中国は、日本を通して西洋の近代化を受け入れた。即ち、

1．日本の「他文明との経験」について

1．中華秩序　：

古代以来、東アジア地域における中国の文化的、文明的な「中華秩序」に対する日本の対応は、独特であったと思われる。

日本文化において、大陸、とりわけ中国文化の影響が大いにある。
「漢字」と共に儒教思想が宗教的な概念抜きに導入された。

仏教もまた、最初には、宗教と言うよりも、政治思想として6世紀に取り入れられた。もっとも宗教として一般に普及された平安時代においては、神仏習合など日本古来の信仰との妥協を経てからであった。やがて、鎌倉時代になると、日本独自の仏教が確立され、逆に中国に紹介されるようになり、日本も文化的国家であり得ることが証明されはじめた。また、文明度が高い日本の工業品も中国市場で出現したにも係わらず、日本は、中国と対等の関係を得られなかった。

しかし、13世紀後半の蒙古襲来では、中国は日本に対して文化

ではなく、ただ力の強化と物質的なものにとどまるという理論である。

こうした構想には文化、文明の交流より分裂、衝突が重要であり、「衝突」を今後の世界の主流的な文化として根ざさせる主張もあると思われる。

そもそも、「衝突は」文明的な行為ではない。人道を重んじる文化を基盤にした文明は、他者との交流、相互理解への手段として対話を選択するのである。

本稿は、アラブ、イスラム側の立場から、上述の「文明の衝突」論における固有の文化を持ち、他の文明と親近感を抱かなくてもよいと言われる日本と、東アジアの諸問題に主要な役割をはたせないと思われたイスラムの世界との対話を可能と考え、その実現を考察するものである。

対話が進むためには、相手がいかなる世界観を持つか、そしてそれを構成した、いわゆる「他文明との経験」はどのようであったかについての基礎知識が必要であると考えられる。それらの知識を足場にして、その対話を成功させる基本方針を提案できるのである。

２１世紀の日本』（鈴木主税訳、集英社新書）のはしがきには、

「東アジアの国々の属する文明は六つ（中華．東方正教会．日本．西欧．イスラム．仏教）に分かれており、そのうち四つの文明の主要国である中国、ロシア、日本そしてアメリカが、東アジアの諸問題に主要な役割をはたしている。」

と述べて、イスラムと仏教が東アジア地域において主要な役割を果たせない文明として外したのである。そして日本について次のように述べている。

「日本には固有の独特な文明があり、その日本文明は、他の文明とは異なり、この一つの国に特有のものだ。したがって、日本は他の国々にたいしておのずと文化的な親近感や敵意を抱くことがなく、それゆえに日本が望むならば、自国の力の強化と物質的な繁栄だけを目指して、外交政策を遂行できるのである。」

以上の東アジアにおいては、西欧文明を代表するアメリカがアジアのイスラムより影響力を持つべきとする。そして、アジアの文化、思想を古代から受容して独特の文化を築き上げた日本が、他の国々に対して文化的な親近感を抱かなくても、世界との係わりは文化的

日本とイスラム世界との文明間対話の基盤

Dr．イサム　R. ハムザ
カイロ大学　文学部

はじめに　：

１９９３年にアメリカのハンチントンが著わした『文明の衝突』は学界に波紋をなげかけた。その著書において、21 世紀の世界をアメリカにとって適当に編成できるように、各文明地域の「衝突」が不可欠な条件になるという理論である。それは冷戦終焉以来の世界体制は、一つの超大国になろうとしているアメリカによって構成されるのであろう。しかし、冷戦時代のイデオロギーに代って、文化および文明によって行動が決定される他の数地域の大国は、世界におけるアメリカに次ぐ影響力を争い対立するという。

従って、「文明間対話」というスローガンは、著者が読み取ろうとしたその後の世界図とその背景にあった「文明論」に対して、異なる世界観を持とうとする主張である。

さらに、ハンチントンが２０００年に著わした『文明の衝突と

日本とイスラム世界の文明間対話の基盤

Dr. Isam R. Hamza

Cairo University

Faculty of Arts

الصوت ووجهة النظر:
أشكالية المجتمع في رواية الخوف الكبير في الجبل
للأديب راموز

د. عبير أحمد محمد (*)

تجري أحداث رواية الخوف الكبير في الجبل في قرية Vaudois السوسرية. تلك الرواية كتبها الأديب راموز وهو يمثل بحق الأدب السويسري . وهذه القرية لجأت إلى الجبل لرعي بعض القطيع بالرغم من تجربة سابقة باءت بالفشل منذ ما يقرب من عشرين عاما.

من خلال أحداث تلك الرواية التي صنفت ضمن الروايات التي تقدم مجتمع الجبال نستطيع أن نتعرف على صورة حقيقية لبلد، ولمجتمع بأكمله متمثلا في: مواطنيه ، في مشاكله ، في حدوده ، في معتقداته، في مخاوفه. إلخ . وبما أن الراوي يعد فردًا من أفراد تلك القرية؛ حيث إنه اختار دور الشاهد على الفترة الزمنية المقدمة من خلال أحداث الراوية فإن ذلك الدور أتاح له أن يتأثر ويؤثر في الأحداث التي تمد جسور الروابط بين أفراد المجتمع وطوائفه .

ولقد أثار اهتمامنا خصائص الراوي وشخصيات تلك الرواية والأدوار التي يؤدونها في سياق السرد، حيث إن الأساليب المستخدمة في تنوع وجهة النظر والصوت تعد عنصرًا أساسيًا في رسم ملامح ذلك المجتمع.

(*) مدرس بقسم اللغة الفرنسية، كلية الآداب . جامعة الفيوم

- Chroniques ramuziennes ''dossier de presse'', (Les chroniques ramuziennes ont pris fin avec la parution, à la mi-octobre 2005, des romans de Ramuz dans la Pléiade et du journal de l'écrivain aux Editions Slatkine) [en ligne] , http://www2.unil.ch/crlr/Ramuz/4301.html (page consultée en janvier 2006)

- Pascal Tremblay. « **La Grande Peur dans la montagne de Charles-Ferdinand Ramuz** », Calliope. Journal de littérature et de linguistique : Calliope, [en ligne] http://www.extrudex.ca/cgi-bin/extrudex/articles.cgi/palladium (page consultée en janvier 2006)
- Poirier, Bruno. **C.-F. Ramuz**, 1999. [En ligne] http://pages.infinit.net/poibru/ramuz/ (page consultée en mai 2006)

- Memo- le site de l'Histoire « **Ramuz, Charles Ferdinand. Cully (Vaud), 1878 - Pully, près de Lausanne, 1947**» Hachette Livre et/ou Hachette Multimédia,[En ligne] http://www.memo.fr/article.asp?ID=PER_CON_049 (page consultée en janvier 06)
- Centre de recherche sur les lettres romandes. « **Charles Ferdinand Ramuz (1878 - 1947) Première édition critique.**», [En ligne], http://www2.unil.ch/crlr/Fixe/ramuz.htm (page consultée en janvier 2006)

- L'Encyclopédie de L'Agora - 1998 – 2006. Dernière mise à jour: 05/25/2006.
'' **dossier : Charles-Ferdinand Ramuz**'', Dernière mise à jour: 05/25/2006,
[en ligne] http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Charles-Ferdinand_Ramuz (page consultée en janvier 2006)

- Coopération . ''Dossier de presse'' ; *In* Coopération N° 46 ; 14 novembre 2006, [en ligne] http://www.cooperation-online.ch/index.cfm?%C2%ABRamuz%20a%20risqu%C3%A9%20sa%20vie%20en%20%C3%A9crivant%C2%BB&pub=1&rub=88&id=24043 (page consultée en janvier 2006)

- Tripet, Edgar : « Littérature et politique culturelle », in Europe : no 793, mai 1995, Paris, pp. 167-173.

Sites internet

- Catherine RÉAULT-CROSNIER. « **Poète à découvrir. Ramuz : un grand poète de Suisse romande (1878 - 1947)** , Février 1998 , L'équipe Lycos MultiMania, [en ligne] http://membres.lycos.fr/crcrosnier/articles/ramuz-poete.htm (page consultée en janvier 2006)

- Daniel Maggetti et Laura Saggiorato « **Charles Ferdinant Ramuz biographie, bibliographie,journal** » Page créée le 26.08.03, dernière mise à jour le 07.12.05. ("Le Culturactif Suisse" : site internet fondée par Roselyne König en 1997 dernière mise à jour novembre 2006) [En ligne] http://www.culturactif.ch/ecrivains/ramuz.htm (page consultée en janvier 06)

- Martine SCHNELL . "**Spécificités ramuziennes de la forme brève.**", Acta Fabula, Été 2004 (Volume 5, Numéro 3), [en ligne] , URL : http://www.fabula.org/revue/document461.php (page consultée en janvier 2006)

- Mona Chollet. « **Littérature suisse Entre introspection et subversion,** » Périphérie, mars 1999, [en ligne] http://www.peripheries.net/f-littCH.htm (page consultée en janvier 2006)

- Mona Chollet. « **Littérature périphérique. Les tâtonnements de l'identité suisse romande. "*Utiliser ce qu'on a d'abord, et utiliser ce qu'on est...*"** » Périphérie, mars 1999, [en ligne] http://www.peripheries.net/f-littCH.htm (page consultée en janvier 2006)

- **Weinrich, Harald** : Le temps, le récit et le commentaire Traduit de l'allemand par Michèle Lacoste, Paris, col. Poétique éd. du Seuil,1973 pour la traduction française, 314p.

- **Zéraffa, Michel** : Roman et société. Paris, col. Sup. Presse: Universitaire de France, 2ème éd.mise à jour : 1976, 177p.

Articles généraux

- **Adam, Jean-Michel :** *« Décrire des actions : raconter o1 relater ? »*, in Littérature : no 95, oct. 1994, Paris, Larousse, pp.3-21.

- **Barthes, Roland** : *« Introduction à l'analyse structurale de: récits »*, in Communication 8 : L'analyse du récit Communication 1966, Paris, Essais, éd. du Seuil, 1981, pp. 7-33.

- **Cordesse , Gérard** : *« Narration et Focalisation »* in Poétique no 76, Novembre 1988, Paris, Seuil, pp.487-497.

- **Costantini, Michel** : *« Ecrire l'image, redit-on »*, in Littréature : no 100, déc. 1995, Paris, Larousse, pp.22-48.

- **Darbellay, Claude et Antonietti, Pascal** : « Littérature suiss‹ d'aujourd'hui », in Europe : no 793, mai 1995, Paris, pp. 3-5.

- **Froidevaux, Didier** : « Helvétie multilingue ou Suisse: monolingues ? », in Europe : no 793, mai 1995, Paris, pp. 156-166.

- **Jaquier, Claire** : « Les mains de la francophonie », in Europe no 793, mai 1995, Paris, pp. 6-9.

- **Pasquali, Adrien** : « Térritoire et lieux de parole ou commen ne pas jeter les pères avec l'eau du bain », in Europe : no 793 mai 1995, Paris, pp. 10- 17.

- **Levy, René :** Structure sociale de la Suisse. Radiographie d'une société. Titre de l'édition originale : Die Schweizerische Sowialstruktur. Traduction française : Jacques Coenen-Hunter, 2ème éd. Revue, éd. PRO HELVETIA, 1987, 134p.

- **Léon Yvonne** : Analyse des récits. Analyse structurale et pédagogique. Paris, éd. L'école, 1988, 235p.

- **Lintvelt, Jaap** : Essai de typologie narrative. « Le point de vue » Théorie et analyse. Paris, Librairie José Corti, 1981, 2ème éd. 1989, 294p.

- **Maingueneau, Dominique** : Initiation aux méthodes de l'analyse du discours. Problèmes et Perspectives. Paris, Classique Hachette, 1976, 185p.

- // // : Approche de l'énonciation en linguistique française. Embrayeurs, « Temps », Discours rapporté. Paris, Hachette, langue Linguistique Communication Col. Dirigée par Bernard Quemada, 1981, 126p.

- **Matoré, Georges** : L'espace humaine. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée et l'art contemporaine. 2ème éd. refondue, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1976, 291p.

- **Nadeau, Maurice** : sur la litterature. Grenoble, presse universitaire de Grenoble, 1980, 51p.

- **Tougas, Gerard** : Les écrivains d'expression française et la France. Essais, Paris, ed. Denoel, 1973, 259p.

- **Viatte, Auguste** : Histoire comparée des littératures francophones. Paris, éd. Fernand nathan, coll. Nathan-Université. Information. Formation, 1980, p.182.

- **Fahrni, Dieter** : Histoire de la Suisse. Survol de l'volution d'un petit pays depuis ses origines jusqu'à nos jours. Traduction et adaptation : Eric Jeanneret, éd. PRO HELVETIA, 3ème éd. , 1986, 108p.

- **Galland, Bertil** : La littérature de la Suisse Romande expliquée en un quart d'heure . Suivi d'une anthologie lyrique de poche. Genève, éd. Zoé, Coll. Cactus, 1986, 125p.

- **Genette, Gérard** : Figure I . Paris, éd. du Seuil, 1966, 265p.

- // // : Figure II . Paris, éd. du Seuil, 1969, 294p.

- // // : Figure III . Paris, éd. du Seuil, 1972, 273p.

- **Genette, Gérard** : Nouveau discours du récit . Paris, éd. du Seuil, 1966, 265p.

- **Gorceix, Paul** : Littérature francophone de Belgique et de Suisse. Paris, éd. Ellipses, Marketing S.A. , collection dirigée par Etienne Calais, 2000, 138p.

- **Gsteiger, Manferd** : La nouvelle littérature romande . Essai. Préface d'Etiemble . Traduit de l'àllemand par Pierre Hugli en collaboration avec l'auteur . Laussane et Zurich, éd. Bertil Galland, 1978, 199p.

- **Hamon, Philippe** : Introduction à l'analyse du descriptif. Paris, Hachette, 1981, 265p.

- // // : Du descriptif. Paris, Hachette livre, 1993, 242p.

- **Joubert, Jean-Louis, allis** : Les littératures francophones depuis 1945. Paris, Bordas, 1986, 374p.

- **Kotin Mortimer, Armine** : La clôture narrative ; Paris, Librairie José Corti, 1985, 228p.

- **Bachelard, Gaston** : La Poétique de l'espace. Paris, Quadriage/presse Universitaire de France, 4ème éd. « Quadriage » ;1989 ,214p.

- **Barthes, Roland** : Le degré zéro de l'écriture. Paris, éd.Seuil, 1953, 126 p.

- // // : Essais Critiques. Paris, éd. Seuil, 1964 ; 276p.

- **Benviniste, Emile** : Problèmes de linguistiques générale, I . éd. Gallimard, 1966, 345p.

- **Bergez, Daniel – Barbéris, Pierre – De Biasi, Pierre- Marc – Marini, Marcelle et Valency, Gisèle** : Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire, Paris, Bordas, 1990, 188p.

- **Bonn, Charles, Garnier Zavier et Lecarne, Jacques (coordination, présentation et introductions par Charles Bonn et Xavier Garnier)** : Littérature farncophone. I – Le roman, Paris, Hatier – AUPELF – UREF, 1997 ; 288p.

- **Couturier, Maurice** : La figure de l'auteur. Paris, éd. Du Seuil, 1995,245p.

- **Crevoisier, Pierre et allis** : La Suisse vue par elle-même. Politique, économie, culture, société, nature. Une publication de la Commission de coordination pour la présence de la Suisse à l'étranger, groupe de travail « Documentation » , éd. Der Alltag/ScaloSA- Zurich,1992, 267p.

- **Delecroix, Maurice, Hallyn, Fernand et allis** : Introduction aux méthodes du texte. Paris, éd. Duculot, 1987, 350p.

- **Dirkx, Paul** : Sociologie de la littérature. Paris, Armand Colin/HER, 2000, 161p.

plusieurs générations où les individus (comme : Narrateur, locuteur ou représentants d'un groupe) assument les mêmes rôles puisqu'ils échangent les places. Ces représentants manipulent leurs récits à travers les mêmes stratégies puisqu'ils varient l'utilisation des pronoms, multiplient les voix, changent les points de vue, etc. Ces éléments représentent les caractéristiques de l'image des individus. Cette communauté est définie, également, à travers la précision des lieux occupés par elle; si au sein de ces lieux les personnages se déplacent, il faut noter que ces déplacements reflètent le sort et les décisions de ces personnages. Cependant, malgré le choix d'une communauté définie à travers ses représentants et les places occupées par eux, il faut noter que cette communauté fait partie de la race humaine, ce qui établit des rapports avec le ciel, Dieu, la croyance et la superstition.

BIBLIOGRAPHIE

L'édition du roman utilisée dans cette recherche :

- **C. –F. Ramuz** : La grande peur dans la montagne. Paris, éd. Bernard Grasset, 1925, 185p.

Ouvrages généraux

- **Adam, Jean-Michel** : le texte narratif, Traité d'analyse textuelle des récits. Paris, éd. Fernand Nathan, 1985, 203p.

- // // : Les textes : types et prototypes. Récit, description, argumentation, explication et dialogue. Paris, éd. Nathan, 1992, 196p.

- **Adam, Jean-Michel et Revaz, Françoise** : L'analyse des récits . Paris, éd ? Seuil, 1996, 91p.

explicite ses rapports vis-à-vis du trajet, un accompagnateur qui manipule les voix puisqu'il cède la parole à son personnage, un Narrateur qui a recours au discours direct libre et qui varie les pronoms. Ces récits se caractérisent aussi, par la présence du locuteur qui s'implique dans le récit et partage parfois le rôle du Narrateur et la position du personnage.

Le recours à un « vous » par le Narrateur quand il s'agit d'un rapport avec la nature surtout comme force négative varie la position des personnages et aussi du locuteur ; tantôt le locuteur fait partie du groupe du chalet de *là-haut* (par exemple, « *l'eau, s'étant frayé un passage entre les pierres plates qui couvraient le toit, tombait autour de vous sur la terre battue* »[1] ou « *puis en retour vers vous, venait le glacier* »[2]), tantôt il fait partie de ceux du village qui sont loin du groupe du chalet obligé d'être enfermé avec les bêtes malades. Puis, le recours à un *vous* établit des rapports avec les éléments de la nature (ex : le glacier qui vient « *à votre rencontre* »[3]; les parties d'un nuage qui « *allaient vous rouler dessus* »[4] le premier jour au chalet, l'état du torrent le jour de la recherche du mulet de Romain « *l'eau du torrent qui vous donnait froid rien qu'à la regarder* »[5] ou bien avec la voix de certains éléments de la nature (ex: « *les premières mouches passaient à vos oreilles* »[6]).

Enfin, on remarque que le récit de *La grande peur dans la montagne* présente une communauté précise, suivie à travers

[1] Ibid, G.P., p. 75
[2] Ibid, G.P., p. 69
[3] Ibid, G. P., p. 39
[4] C. –F. Ramuz : G.P. op. cit., p.44
[5] Ibid, G.P., p.62
[6] Ibid, G. P., p.35

lieu : l'écroulement de la montagne; ce trajet représente deux points de ressemblance avec le trajet de la première montée vers le pâturage à savoir l'arrivée d'une catastrophe naturelle qui a eu lieu "*là-haut*" : la maladie des bêtes ainsi que la fuite vers « *en bas* » : le village mais cette fois-ci « *en bas* » c'est le chalet.

Bien que le trajet de retour soit toujours raconté par le Narrateur à travers le *on*, il faut noter que ce récit est traversé par des lueurs de la dernière visite de Joseph rendu à Victorine à travers le discours direct libre ou les propos de Joseph pour expliciter ses pensées : donc, toujours ce mélange de voix entre Narrateur et personnage. Cette situation partagée par le Narrateur et Joseph est explicitée par l'annonce faite par le Narrateur à savoir : « *il faut dire qu'on n'a pas dormi depuis deux jours* »[1] et la rencontre pas sûre de Clou ; Cependant, l'ambiguïté de ce récit n'est pas assurée seulement par la manipulation des pronoms, mais aussi par l'incertitude de la rencontre du personnage : est-ce une rencontre réelle ou imaginaire ? En plus, face à une nouvelle catastrophe (l'écroulement de la montagne) on a le recours à un *on* qui ne remet pas seulement en question : qui parle ? mais qui explicite l'incertitude des événements vécus : « *est-ce à présent qu'on rêve et avant on ne rêvait pas ou le contraire* » « *peut-être qu'on rêvait avant et on rêve encore à présent* »[2] et l'incertitude du motif de l'acte de Joseph puisqu'on ne sait pas, est-ce la fuite d'un danger représenté par un personnage, la fuite d'un danger naturel, etc.

Donc, les récits des trajets soit linéaires soit en forme de cercle sont présentés à travers la voix d'un Narrateur qui se veut accompagnateur, un accompagnateur-témoin qui réagit et qui

[1] Ibid, G.P. , p. 167
[2] C. –F. Ramuz : G.P. op. cit., p.166

passer par le glacier afin d'arriver au village pour voir Victorine, puis son trajet de retour pour revenir au chalet après la découverte de sa mort. Si ce trajet prend le pâturage comme point de départ (un premier niveau) vers un *là-haut* dangereux : le glacier (second niveau) afin de rejoindre Victorine, il faut mentionner la ressemblance entre ce trajet et celui suivi par Joseph pour améliorer son état économique afin d'épouser Victorine puisque, au début, Joseph a décidé de partir du village (premier niveau) pour rejoindre le groupe du nouveau pâturage qui va vers *là-haut* (second niveau) : donc, répétition de la même procédure afin de réaliser un but identique.

Tout le long du trajet de Joseph vers le village, le Narrateur est un accompagnateur qui exprime son ignorance au début et sa découverte à la fin de la destination de Joseph puisque, selon lui, « *on ne sait toujours pas où il va* »[1], un accompagnateur qui se demande plusieurs fois au cours du trajet de cette destination, un observateur qui explicite qu' « *on a compris où il va* »[2] et, enfin, un accompagnateur qui subit les effets de la nature. A travers ce récit, le Narrateur implique aussi ses locuteurs pour partager les effets du paysage avec lui et Joseph : « *quand tout à coup qu'il y a de l'autre côté de la chaîne vous saute contre, et la moitié de monde pas connue, venant à vous d'une seule fois* »[3].

Quant au trajet du retour, il offre les différents éléments du paysage parcouru par Joseph : la pente, la forêt, la neige, etc. Ce trajet de retour, qui est identique à son trajet vers le village mais en sens inverse, subit un changement, une fois Joseph arrivé "*là-haut*" à la Fenêtre du Chamois ou une catastrophe naturelle a eu

[1] C. –F. Ramuz : G.P. op. cit. , p. 136
[2] Ibid, G. P., p. 139
[3] Ibid, G.P., p. 137

manipulation des pronoms. Par exemple, tout le long du récit de la montée des hommes et des bêtes ainsi que leur cortège pour Sasseneire, les variations de l'utilisation des pronoms marquent la présence du Narrateur et son lecteur. Ce récit commence par « *il* » ou « *on* » anonyme puis un « *nous* » surgit à plusieurs reprises; l'utilisation du *nous* situe les témoins « *la hauteur des montagnes autour de nous* »[1]. Le « *nous* » associe le Narrateur au cortège qui se dirige vers la montagne après l'embauche des hommes du nouveau pâturage; aussi, ce pronom établit des rapports avec la nature : « *des cris pas assez forts pour qu'ils pussent venir jusqu'ici, et venir à nous* »[2]. Est-ce un rappel de sa présence malgré son choix d'effacement établi par l'utilisation du « *il* » ou « *on* » ? ou bien un moyen pour s'intégrer dans la communauté présentée ? Ces trajets aller/retour se caractérisent, parfois, par la multiplicité des points de vue et des voix ; par exemple il y a le trajet de Victorine vers *là-haut* (le chalet) pour rejoindre Joseph : le début de ce trajet est raconté par le Narrateur qui adopte le point de vue du personnage, puis le reste du trajet après la disparition du personnage est deviné par les gens du village à travers un discours direct et le recours au pronom *on*. Les trajets aller/retour assurent, aussi, la description du paysage à travers ses différentes composantes. Par exemple, le trajet de Victorine pour rejoindre Joseph offre les éléments du paysage qui l'entoure tout le long du chemin vers le pré de son père.

Cependant, Les allés/retours n'assurent pas seulement des trajets linéaires mais, aussi, des trajets sous forme de cercle qui vont de paire avec la situation d'un personnage; par exemple, il y a le trajet en cercle de Joseph qui commence du chalet pour

[1] Ibid, G.P., p. 34
[2] C. -F. Ramuz : G.P. op. cit., p. 39

puisqu'il était « *là-haut, sur le perron* »[1]. Si ce terme désigne parfois un endroit précis, il faut noter que, parfois, « *là-haut* » crée une confusion puisqu'on ne sait pas si ce terme désigne la montagne ou le ciel qui représente Dieu (par exemple, Joseph au cours de son trajet de retour vers le chalet « *lui a semblé alors entendre toute la montagne se mettre à rire. Il était reparti ; on continuait à rire là-haut* »[2]).

Ces lieux offrent, en plus, des niveaux séparés et distincts (par exemple : les oppositions des binaires en haut/en bas). Ces indications spatiales utilisées par le Narrateur et par les personnages varient les niveaux et par la suite varient la place occupée par le locuteur; parfois l'utilisation d'un « *vous* » par le Narrateur soulève la question de la généralisation : est-ce qu'il désigne son locuteur ou bien toute la race humaine afin de préciser leur rapport avec le ciel? : « *le beau temps allait là-haut, sans s'occuper de vous, avec son horlogerie ; et des hommes sont dessous, mais est-ce qu'ils sont seulement vus ?* »[3].

De même, les différents lieux de cette commune assurent plusieurs trajets linéaires (aller/retour) parcourus pour la découverte d'un endroit (le pâturage), pour la réalisation du projet, pour l'apport des provisions, pour la demande de l'aide, pour la vue de la bien aimée, etc. Ces trajets ne sont pas traversés seulement par les personnages, mais aussi par le troupeau puisqu'il y a la première montée des animaux et le cortège et la fuite des Hommes et des bêtes face à l'écroulement de la montagne.

Le récit de ces trajets linéaires se caractérise par la

[1] Ibid, G.P., p. 147
[2] C. –F. Ramuz : G.P. op. cit., p. 167
[3] Ibid. G.P., p.100

l'utilisation de ses termes (là-haut, là-bas, etc.) crée une ambiguïté qui caractérise, également, le récit du Narrateur aussi bien que celui des personnages ; par exemple, là-bas peut désigner le village puisque selon le Narrateur : *« alors Joseph a connu de nouveau qu'il était dans un lieu où il n'y avait plus personne ; la séparation s'est refaite de lui à elle et de lui à là-bas* ; »[1]; aussi, Là-bas, pour le groupe du pâturage, c'est l'endroit où il y a les bêtes qui s'agitent ; Là-bas, c'est aussi, le village qui menace puisque selon Clou : « *Parce que si tu rentres là-bas, tu es perdu.* »[2].

De même, « *là-haut* » désigne plusieurs endroits et des niveaux géographiques variés qui existent soit au sein de la commune (village/pâturage), soit au sein de la nature (terre/ciel) ou bien qui existent dans un bâtiment. Au début, là-haut : c'est le pâturage, c'est un lieu à éviter étant donné qu'il réside la maladie des bêtes ; ce lieu est à éviter selon les citoyens du village représentés par le vieux Munier qui dit « *vous voyez, il* (Romain) *était là-haut...* »[3] ou par *ils* (les témoins-narrateurs) qui racontent la fin de l'histoire de Victorine : « *il y a avait toujours, là-haut, la maladie* »[4]. Là-haut, c'est, aussi, le ciel et surtout le soleil qui « (fait) *sa course pour lui seul, là-haut, ...* »[5]; là-haut c'est la Fenêtre du Chamois qui «*était là-haut, entre deux dents, et le couloir qui y menait montait directement(...)* »[6]. En plus, là-haut c'est l'endroit où se trouve Joseph après la visite rendue à Victorine,

---

[1] C. –F. Ramuz : G.P., op. cit., p.69
[2] Ibid, G.P., p. 123
[3] Ibid, G.P., p. 106
[4] Ibid, G.P., p. 113
[5] Ibid. G.P., p. 126
[6] Ibid. G.P., p. 136

de la nature. Cet élément, qui est personnifié, prend la parole et s'adresse à l'Homme pour exprimer ce qu'elle peut faire.

Ensuite, le village est présenté à travers sa géographie et ses passages qui assurent l'arrivée et le départ des individus et des bêtes. Si le Narrateur mentionne la présence d'un « *seul chemin praticable* »[1], il y a le rappel de la possibilité d'arrivée au village, en suivant la direction de la montagne et du glacier, qui est découvert à l'arrivée de Joseph avant l'écroulement de la montagne. Cet oubli de la part de la communauté révèle aussi l'arrivée du malheur non seulement à cause de la maladie des bêtes mais aussi à cause d'une catastrophe naturelle à savoir : l'écroulement de la montagne. Il est présenté, également, à travers ses bâtiments publics (comme : l'auberge) à des moments précis de l'histoire (par exemple, lors de l'embauche du groupe du chalet, lors des discussions autour du malheur des bêtes, etc.) ou à travers les habitudes de la communauté (par exemple, l'auberge en semaine) ou bien à travers ses maisons (comme : la maison de Victorine). Les bâtiments du village sont présentés, également, au cours des déplacements des personnages (comme ceux de Joseph au cours de sa dernière visite rendue à Victorine après sa mort ou ceux des membres de sa famille, etc.) ; le village situe, aussi, les déplacements des personnages (comme : les déplacements lors de l'enterrement de Victorine, le parcours de Joseph lors de sa descente vers le village, etc.)

Si la géographie de cette commune, qui se compose de plusieurs milieux : le village, l'alpage, le ciel, assure la localisation des personnages (individu ou groupe), il faut noter que ces différents niveaux sont toujours en permutation à cause de l'utilisation des termes comme là-haut, en-bas, etc. Cependant,

[1] C. –F. Ramuz : G.P., op. cit., p.78

puisqu'elle est à leur image (par exemple, il y a la présentation de la nature au cours de la première rencontre de Joseph et Victorine pour se mettre d'accord sur le départ de Joseph au pâturage, la nature présentée comme un obstacle qui empêche Joseph de redescendre et de rejoindre Victorine après le départ de Romain, etc.)

Cependant, la nature n'est pas détachée de la ville, puisque ce récit de *la grande peur dans la montage* établit des rapports avec le village ; par exemple, il y a les bruits et les déplacements dans l'auberge après la présentation de Clou pour faire partie des hommes embauchés, les occupations du village à l'arrivée d'Ernest, les déplacements et les précisions des différents coins du village après l'arrivée de Romain,

Etant donné que la commune se compose de plusieurs niveaux, donc, la présentation de cette commune exige la description de chaque milieu à travers ses multiples éléments : construction et paysage. Au début, là-haut est présentée à travers les différentes parties des bâtiments et les éléments de la nature à un moment précis (comme l'état de là-haut après le doute de la maladie des bêtes, après la décision d'être coupé du village pour empêcher la propagation de la maladie, après la nuit où ils ont entendu les voix « *on passait tout d'un coup d'une des saisons de l'année à l'autre, et du cœur de l'été à une fin d'automne, sans aucune préparation* »[1], les différentes parties du chalet et ses alentours grâce à la montée de Romain, etc.), à travers une période (comme les changements du climat durant la période vécue par le groupe au chalet), à travers un changement (comme : la porte qui était fermée après la visite de Pont). Ce niveau offre aussi la montagne comme une preuve de la puissance

[1] Ibid, G.P., p. 44

Face au paysage, le Narrateur présente une description, établit des rapports avec le paysage à des moments variés, varie ses positions et ses rapports avec son locuteur; par exemple, au cours de la première montée pour visiter le pâturage, le Narrateur est un témoin qui varie ses positions puisque au début c'est lui qui avance et décrit le paysage à son locuteur « *vous* » ; ensuite, il s'éloigne puisque selon lui : « *on les a vus ainsi avancer les cinq par secousse* »[1].

Si La présentation des paysages répond aux moments vécus par les personnages (par exemple, il y a l'opposition entre la douceur du paysage des près, du sentier et des alentours lors de la rencontre de Victorine et de Joseph et le paysage rude et difficile de la première montée vers le pâturage avec le torrent, les bosses du terrain, etc.), il faut noter que parfois la présentation du paysage est faite à travers la précision de l'état d'un élément de la nature à des moments variés du récit; par exemple, il y a la montagne comme force de la nature qui est présentée à travers ses états variés au cours des trajets de Joseph, au cours des tournées de Clou, etc. La nature est, aussi, présentée par ce Narrateur qui est citoyen de la communauté à travers ses composantes non seulement à un moment précis (par exemple : lors des essais de Joseph d'avoir l'approbation de Victorine, la veille de l'écroulement de la montagne, etc.), mais aussi à travers une période ou une saison (par exemple : le début de l'hiver, « tous ces derniers quinze jours »[2])

La présentation de la nature qui filtre le récit d'un événement sert à rythmer et scander le récit afin d'établir des pauses au milieu d'un moment décisif pour les personnages; de même cette présentation remplace le dialogue des personnages

[1] C. –F. Ramuz : G.P., op. cit., p. 15
[2] C. –F. Ramuz : G.P. op. cit. , p.99 .

Si la présentation des rapports des deux générations de *La grande peur dans la montagne* face aux essais d'améliorer leurs conditions économiques se caractérise par l'implication du Narrateur, du locuteur et des personnages : individus et groupes dans un monde limité où chacun varie ses rôles, où les comportements sont identiques et où les rôles sont parfois permutés, il faut noter que les membres de cette communauté utilisent les mêmes stratégies au sein du récit puisqu'ils ont la même présence, les mêmes rôles, etc.

Lieux : présentations et rapports

Sasseneire « ce pâturage d'en haut »[1] où se déroule *La grande peur dans la montagne* n'est pas isolé, puisqu'il définit ses caractéristiques par rapport à son entourage; Ce pâturage est présenté par une commune qui se compose d'une vallée, d'un village de trois montagnes plus petites du côté de la vallée et la plus haute « *Sasseneire est dans le fond, sous le glacier* »[2]. Un torrent qui couvre la mort d'un personnage ou d'un animal, puisque pour cette commune les êtres humains et les animaux subissent le même sort et affrontent les mêmes dangers naturels; par exemple, dans ce torrent disparaît le mulet de Romain au cours de sa première montée avec les provisions ainsi que Victorine lors de son trajet pour rejoindre Joseph après la découverte de la maladie des bêtes. la vallée près du chemin de fer et le village sont deux lieux qui assurent la distinction entre les deux communautés du récit : ceux de la vallée qui apporte l'aide au village, par intérêt personnel, et ceux du village.

---

[1] Ibid, G.P. , p.5
[2] Ibid, G.P. , p 11

qui écoute les vieux et prend des décisions influencées par leurs récits. Si ce personnage n'exprime pas ses pensées et choisit le suspens à travers un dialogue coupé plusieurs fois, il faut noter qu'elle essaie de dissuader Joseph.

Au sein de cette communauté, les opinions partagées face à un événement finissent toujours par le règne d'une opinion qui prend le dessus. Cette opinion peut être celle d'un personnage (comme l'organisation de la fête avant le départ vers Sasseneire prise par le Président) ou celui d'une génération (comme la décision d'aller vers un nouveau pâturage prise par les jeunes). Ces opinions variées sont présentées par les personnages eux même ou par un autre personnage; par exemple, pour la superstition représentée par le.papier de Barthélemy ou les effets naturels (comme : le danger de là-haut, les sons entendus la dernière nuit, etc.) ceux sont les personnages qui prennent la parole et expriment leurs points de vue ou bien c'est un personnage qui énumère les positions comme la grosse Apolline, la serveuse de l'auberge, qui énumère les positions des membres du groupe de Sasseneire face au papier de Barthélemy.

Si ce conflit de génération est tranché par le vote direct : le système politique appliqué par le village, un système qui implique des étapes nécessaires (comme : les négociations, les préparatifs de l'opinion publique, les calculs de la part du président, la convocation des conseils, et enfin, les demandes des conditions de la part de la Municipalité), il faut noter qu'à travers le vote, les citoyens profitent de la liberté de décider et assume la responsabilité des décisions. C'est aussi ce système qui protège le président, puisque selon lui « *en tout cas, je suis couvert* »[1]

[1] C. –F. Ramuz : G.P., op. cit., p. 11

vieux qui lisaient étaient respectés et écoutés par l'ancienne génération.

D'autre part, la multiplicité des représentants des jeunes caractérise la société de *La grande peur dans la montagne* afin d'offrir des positions variées vis-à-vis de la décision du nouveau pâturage. Au début, cette jeunesse est représentée par les personnages qui acceptent le danger du départ vers Sasseneire malgré les rumeurs du passé (comme : Clou, Ernest le boûbe et Romain). Cette jeunesse partage les idées des représentants de la ville et prend à la légère la croyance à une force surnaturelle qui protège puisqu'elle se moque des idées et des paroles de Barthélemy.

Les jeunes sont représentés, aussi, par des personnages, guidés par leurs sentiments, choisis des solutions hasardeuses malgré le danger qu'elles présentent, pour combler leurs besoins économiques ou pour répondre à leurs désirs sentimentaux. Ce type de personnage est représenté par Joseph qui prend deux décisions dangereuses qui change le cours de sa vie; si au début, gagner de l'argent pour conclure le mariage avec Victorine était la raison de sa décision de participer au groupe de Sasseneire, il faut noter que ce jeune exprime ses arguments et demande le soutien et l'approbation de Victorine. Une fois le danger formulé par les vieux se présente, ce personnage change d'opinion et décide de prendre le chemin du glacier malgré ses dangers pour rejoindre sa fiancée. Toutefois, les décisions de ce jeune sont ses choix puisqu'il avait la possibilité d'accepter la proposition de Clou : abandonner le groupe.

La position des jeunes est représentée aussi par Victorine

[1] Ibid, G.P., p. 51

parole d'une génération qui refuse le départ vers la montagne puisque c'est lui qui explicite ce point de vue lors du vote; c'est aussi lui qui témoigne les différentes étapes de cette histoire puisque c'est lui qui rencontre Romain, c'est lui qui fait face au Président une fois les complications commençaient à arriver, c'est lui qui ne dit rien pourtant il assiste à l'enterrement de Victorine, etc.

Par contre, Barthélemy n'est pas un opposant de l'exploitation de la montagne, puisque face à la malédiction de la montagne il avait la protection d'un papier; ce personnage, qui était membre du groupe de la montagne de jadis puisque selon lui «*j'y étais, il y a vingt ans*»[1] et qui fait partie aussi du nouveau groupe de Sasseneire, est la figure du passé et exerce l'influence des vieux. Ce personnage, représentant des vieux, pose la question de la croyance à une force surnaturelle, puisque sa participation est justifiée par la présence de ce papier, et même à la fin du récit et avant l'écroulement de la montagne, l'absence du papier non découverte par lui est le signe qui annonce le malheur et la fin de ce personnage. C'est, enfin, grâce à ce personnage que le récit du passé, un élément de suspens pour le Narrateur et les personnages du roman, est offert à travers le discours direct.

Cependant, les représentants des vieux évoquent et établissent des rapports avec la génération qui les précède, puisque c'est Barthélemy qui se souvient de Sauget qui «*était déjà très vieux en ce temps-là* (le temps de la première montée vers le chalet : il y a vingt ans), *(...) c'était un sage et un savant, il avait beaucoup lu dans les livres*»[1]; ces rapports indiquent une différence entre la génération de Barthélemy et celle du Narrateur, représentant de la jeunesse de l'époque, puisque les

[1] C.-F. Ramuz : G.P., op. cit., p.28

village racontent les événements du jour de l'arrivée de Joseph après la mort de Victorine ; « *nous, (qui) était peut-être bien une trentaine d'hommes* » s'explique et se défend face à leur comportement ce jour-là : « *alors ; qu'est-ce que vous vouliez qu'on fasse ? ... il sortait avec sa carabine* »[1] puis, ce groupe utilise le « *on* » pour préciser leurs sentiments. Le récit des funérailles de Victorine est aussi présenté par le « *nous* » qui désigne les hommes du village. Ce groupe se distingue et des femmes puisque « *les femmes nous avaient déjà préparé nos habits du dimanche ...* »[2] et d'un vieux du groupe des hommes à savoir : Munier.

Citoyen du pays, le Narrateur présente le récit de deux générations ainsi que leurs rapports vis à vis d'un sujet critique et vital pour la communauté à savoir : les difficultés économiques puisque ce village souffre depuis des générations d'un pâturage pauvre. Dans cet univers, le Narrateur choisit la neutralité et cède la parole aux représentants des deux générations pour qu'ils précisent leurs positions : une position qui s'explicite à plusieurs reprises à travers un représentant défini. Si face à ce problème, deux générations ont eu recours à la montagne comme solution unique offerte, il faut noter que le récit principal du Narrateur porte sur l'histoire de sa génération, une histoire qui représente une étape de l'Histoire du village puisqu'elle établit des rapports avec le passé.

D'une part, le choix de deux représentants des vieux : Munier et Barthélemy offre des variantes des attitudes de l'ancienne génération puisque chacun d'eux adopte un comportement différent. Au début, Munier, un des opposants de la communauté, est le porte-

[1] C. –F. Ramuz : G.P., op. cit., p .150
[2] Ibid, G.P., p.176

décider la présentation de Joseph pour faire partie des gens embauchés pour le nouveau pâturage. Le silence règne aussi sur les directifs du Maître (le cousin du président) à Romain face aux soupçons de la maladie des bêtes. D'autre part, le silence est parfois partiel ; par exemple, le Président choisit le silence pour l'hypothèse de la catastrophe des bêtes (la maladie): un événement qui sera annoncé plus tard. Ils utilisent des pronoms pour désigner Le Mal dont ils ont peur et dont ils guettent : c'est « *Il* » selon Barthélemy, « *Le* » selon clou qui s'en moque.

En plus, si le Narrateur assume la responsabilité du récit raconté, il faut noter que, d'une part, le Narrateur de *La grande peur dans la montagne* cède parfois la parole à un personnage précis pour raconter certains épisodes du passé ou bien du présent à travers le discours direct; par exemple, il y a Barthélemy qui raconte le récit du passé connu et vécu par lui puisqu'il faisait partie du groupe de Sasseneire d'il y a 20 ans. Ce personnage-Narrateur, à l'image du Narrateur, choisit le suspens en choisissant le silence ; puis, il utilise le « *on* » anonyme pour raconter le passé et évoque ses interlocuteurs à travers l'utilisation de « *vous* » ? De même, Barthélemy, personnage-narrateur utilise les mêmes stratégies du Narrateur de *La grande peur dans la montagne*; par exemple, il explicite son ignorance des réactions de son entourage jadis puisqu' « *ils étaient fâchés je ne sais pas de quoi, mais ils étaient fâchés.* »[1]. C'est toujours à travers la voix de ce personnage et celles du groupe du chalet que la discussion autour des bruits entendus pour la première fois a eu lieu.

D'autre part, certains épisodes sont parfois racontés par un groupe défini de la commune ; par exemple, les hommes du

[1] C. –F. Ramuz : G.P., op. cit., p.49

Victorine : « *quand sur ces papiers quadrillés un cœur se met et vient à vous* »[1]

A l'image du Narrateur, le locuteur assure, lui aussi, plusieurs rôles à travers la chronologie en fonction de ses rapports avec le Narrateur et avec un personnage. Par exemple, le recours à l'utilisation d'un « *vous* » désigne l'entourage de Barthélemy dans le chalet qui est aussi les locuteurs du Narrateur : « *il vous a regardés les uns après les autres* »[2] ou « *on vous ayant tourné le dos* »[3] .

Puisque le Narrateur s'adresse à un locuteur qui fait partie de la société de *La grande peur dans la montagne*, un locuteur qui participe à l'action, donc, ce locuteur, défini par *vous*, multiplie ses rôles au sein de la société et varie ses liens avec les représentants de cette société : individus ou groupes.

Appartenant à la même commune, les personnages comme le Narrateur et le locuteur utilisent les mêmes stratégies au sein des récits racontés par eux. Ces personnages rectifient les informations : « *on devrait dire plutôt : ils arrivent, vu qu'ils étaient toute la bande* »[4]. Ils généralisent et présentent l'image d'un groupe; par exemple, Joseph utilise un « *nous* » pour s'intégrer au groupe des hommes afin de généraliser la perspicacité des femmes par rapport aux hommes lors de la découverte du malheur et l'attente de l'arrivée de Pont-le médecin. Ils choisissent, d'une part, le silence complet; par exemple, il y a Victorine et Joseph qui passent sous silence les événements du passé lors de leur rencontre pour discuter et

[1] Ibid, G.P. p. 128
[2] Ibid, G.P. , p.48
[3] Ibid, G.P. , p.51
[4] Ibid, G.P., p.178

Visant un locuteur précis, le Narrateur explicite la présence de son locuteur à travers l'utilisation des pronoms (*vous*). Il lui accorde un statut qui ressemble au sien puisque les deux sont des témoins de l'histoire. La présence du locuteur explicité n'empêche pas la variation des points de vue puisque par fois le Narrateur adopte ceux d'un personnage. Par exemple le récit de l'arrivée de Joseph au village pour voir Victorine puisque ce récit, raconté par un « *on* » anonyme est traversé par l'implication du locuteur à travers la présence d'un « *vous* » quand il s 'agit des rapports avec le lit où est couché le corps de « *elle* » (Victorien morte) : *« le lit touche du chevet le mur du fond de la chambre, puis et venu à vous dans sa longueur »*[1]. Ce locuteur est pris comme témoin des calculs du président vis-à-vis des résultats du vote de la proposition d'envoyer des hommes à Sasseneire. Enfin, sa présence est, aussi, assurée au moment de recrutement des hommes.

Si le locuteur est présent à travers le pronom *votre* à plusieurs reprises de l'histoire, il faut noter que l'utilisation des pronoms accorde des rôles et change les positions et les rapports et du Narrateur et du locuteur tout le long du récit. Lors de la première montée vers le nouveau pâturage, il est un accompagnateur qui suit ou bien découvre le chemin, un accompagnateur qui subit les effets de l'obscurité et de la lumière. Il est un citoyen du village puisque selon le Narrateur *«or, en cette saison, à peine s'ils étaient une centaine d'hommes du village, de sorte que votre tour revenait deux fois par semaine à peu près »*[2]; le Narrateur fait appel à son locuteur pour partager les sentiments de son personnage (Joseph) à l'attente d'un mot de

---

[1] Ibid, G.P. , p.144
[2] C. –F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p. 101

les deux personnages sous anonymat puis leurs images sont précisées par le Narrateur; aussi, il y a l'utilisation du pronom « *elle* » pour désigner Victorine lors de sa rencontre avec Romain qui était en retard lors de sa première descente vers le village ou bien avant le départ de Pont et sa poursuite pour envoyer une lettre à Joseph puis le personnage est nommé; en plus, Joseph est désigné par un « *il* » (comme au cours de son trajet vers le glacier ou ses déplacements à la montagne, etc.).

Tout en faisant partie de la jeunesse, le Narrateur choisit parfois la subjectif vis-à-vis de sa génération et de ses personnages. Quand il évoque sa génération, le Narrateur choisit le système du récit et la nomination et utilise le présent de l'indicatif ou le « *on* » (par exemple, selon lui : « *les idées de la jeunesse sont qu'elle est seule à y voir clair, parce qu'on a de l'instruction, tandis que les vieilles gens savent tout juste lire et écrire* »[1]); face à un personnage non désiré par la communauté, c'est toujours le recours à la subjectivité (par exemple, Clou est « *un homme de cette espèce, dont plus personne ne voulait depuis longtemps; alors il vivait, on ne savait pas très bien de quoi, allant chasser sans permis, allant pêcher sans permis, allant chercher des plantes dans la montagne, allant chercher des pierres, et on disait de l'or aussi; tandis que, certaines autres choses, on ne se les disait qu'à l'oreille.* »[2]; de même, il adopte le même comportement tant qu'il s'agit des affrontements des générations (par exemple, l'arrivée des gens au milieu des accusations de Munier malgré la transformation de ce *on* en *nous* pour désigner les vieux.)

[1] Ibid, G.P. , p.11
[2] C. –F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p.20

groupes sociaux qui sont eux aussi des citoyens de sa communauté. Ces éléments soulèvent les questions suivantes : quels sont les rapports du Narrateur, du locuteur et des personnages vis-à-vis du récit ? Aussi, qui assume la responsabilité du discours ? Enfin, quelles sont les positions occupées par chacun d'eux ?

Tout en étant représentant de la même communauté, le Narrateur varie ses rapports avec son récit ; parfois, il choisit le suspens qui règne dès le début du récit. Malgré son intégration lui et son locuteur dans la communauté du village puisque les deux sont des témoins de l'histoire, parfois, le Narrateur ne donne ni des explications ni des détails et passe sous silence certains événements ; le choix du silence est adopté lorsqu'il s'agit des détails de l'entretien du président et son cousin Crittin, ainsi que les conditions de l'accord qui offrent un arrangement pour les deux personnages. Ce silence règne surtout sur le réçit du passé à Sasseneire qui est à la base du conflit lors du vote ; bien que ce souvenir soit connu par les vieux du village, le Narrateur, représentant des jeunes, évoque seulement le passé puisque c 'est une histoire racontée plusieurs fois « *alors il a raconté une fois de plus ce qui s'était passé, il y a vingt ans, dans ce pâturage d'en haut, nommé Sasseneire* »[1] ; il y a aussi la désignation par un « *Il* » pour évoquer un inconnu dont on a peur et qui provoque les malheurs.

Le Narrateur offre, parfois, un suspens partiel puisque les détails sont donnés plus tard; ce phénomène est assuré par la manipulation des voix assurée par l'utilisation des pronoms; par exemple, la première rencontre entre Victorine et Joseph, qui a lieu au moment de la rencontre du Président et de Clou, présente

[1] C. –F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p.5

La présence du Narrateur au sein du récit trace les traits de son image. Au début, il se veut honnête puisqu'il explicite la mauvaise impression du Président vis-à-vis du recrutement des hommes qui accompagnent le troupeau ; Ce Narrateur énumère quelques rumeurs du village sur Clou, mais passe sous silence les confidences sur ce sujet ; il rappelle une information comme la présentation seulement de Clou pour les postes offerts ; habitué de la région, le Narrateur devine l'état de la nature hors du chalet pendant la première nuit à travers l'utilisation d'un « *on* » anonyme ; il mentionne ce qu'il faut dire, un détail, sur Victorine le soir de l'arrivée d'Ernest (le boûbe) « *il faut dire que Victorine n'avait pas pensé* »[1]; le Narrateur interprète parfois le comportement d'un personnage (par exemple, l'interprétation du comportement de Barthélemy face à « *Il* » « *se tenant immobile comme pour Lui bien montrer qu'il n'avait pas peur de Lui, l'Autre, le Méchant* »[2]); Il donne des généralités sur la race humaine « *la chair nous tient liés les uns aux autres étroitement* »[3], informe sur les bâtiments du pâturage, devine le paysage hors du chalet le lendemain de la nuit où Barthélemy a entendu les voix pour la première fois.

La grande peur dans la montagne est un récit qui présente un monde défini à travers le choix de ses représentants, un monde présenté à travers les positions multiples du Narrateur puisqu'il est témoin des événements, citoyen de la communauté et représentant des jeunes; ce Narrateur choisit l'implication de son locuteur qui, lui-aussi, est un témoin et un citoyen de la communauté, ainsi que la présentation des personnages et des

[1] C. –F. Ramuz : G.P., op. cit. , p.56
[2] Ibid, G.P., p.154
[3] Ibid, G.P., p.146

à travers un discours direct libre ou bien les pensées du Narrateur « *peut-être qu'on s'est trompé, est-ce qu'on sait jamais ?* »[1]; il y a également les pensées de tout le village y compris le Narrateur ou celles des vieux puisque selon le Narrateur: « *on sait bien que les malheurs viennent* »[2] *; de même,* l'expression des inquiétudes et des pensées « *Non d'ailleurs, qu'il ne se fut rien passé de grave...* »[3] soulève la question suivante : Est-ce que c'est la voix de Victorine qui présente un monologue ou celle du Narrateur ? ; aussi, face à la nouvelle du dérochement du mulet de Romain (« *mais quoi faire, le malheur était déjà public ? - et quoi faire ensuite, sinon aller voir ? ...* »[4]) on se pose la question : Est-ce que c'est la voix du Narrateur ou le monologue du président ?

Cette ambiguïté est soulevée, aussi, quand il s'agit de l'utilisation du pronom « *on* » soit par le Narrateur, soit par les personnages. Ce pronom désigne parfois un groupe précis ; par exemple, le « *on* » qui désigne l'assistant au conseil, l'entourage de Barthélemy lors de son récit au passé, le cortège qui accompagne la montée vers le chalet, les gens d'en bas : ceux du village qui ont vu l'arrivée de Munier avec sa vache de la forêt, la foule qui était présente lors du discours du président après la nouvelle de la maladie des bêtes, l'arrivée des gens lors des accusations de Munier et la défence du président, etc. parfois, ce pronom désigne des personnages pas précis ; par exemple, il y a « *on se trouve faire face au chalet* »[5] qui désigne le locuteur, le Narrateur et Romain.

---

[1] Ibid, G.P. , p. 145
[2] C. –F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p.82
[3] Ibid, G.P. , p.. 57-58
[4] Ibid, GP. , p.62
[5] Ibid, G.P. , p.65

détache de la communauté puisque selon lui : « *ce nouveau malheur s'est mis à descendre vers eux* »[1] .

Cependant, le recours à *nous* n'intègre pas toujours le Narrateur à un groupe défini de sa communauté puisque parfois l'utilisation de ce pronom crée l'ambiguïté et soulève la question suivante : est-ce qu'il s'agit de l'Homme en général ou bien ceux du groupe du chalet face à la nature et le pouvoir du ciel puisque « *le ciel faisait ses arrangements à lui sans s'occuper de nous* »[2] . De même, face à la croyance, le Narrateur formule, en ayant recours à *nous*, une autre généralisation qui multiplie le sens du terme ciel : est-ce qu'il s'agit de Dieu ? Est-ce qu'il s'agit de la croyance sous-entendue face à une situation peu claire : la maladie des bêtes, est-ce qu'il s'agit de la nature qui se transforme sans s'occuper des malheurs des Hommes ? Puisque selon le Narrateur, « *il y avait que le ciel allait de son côté, nous, on est trop petit pour qu'il puisse s'occuper de nous, pour qu'il puisse seulement se douter qu'on est là, quand il regarde du haut de la montagne* »[3] ; en plus, il y a le *nous* qui généralise face à la puissance destructive de la nature représentée par la montagne et relève aussi la question : qui est désigné par ce pronom?

Si l'utilisation des pronoms soulève la question de la responsabilité du récit, il faut noter que la manipulation continuelle des voix crée une ambiguïté et multiplie les interprétations ; cet élément représente une autre caractéristique du récit du Narrateur; par exemple, le récit de la visite de Joseph rendue à Victorine après sa mort est traversé par une voix présente à travers le "*on*" qui offre ou bien les pensées de Joseph

---

[1] C. –F. Ramuz : G.P. , op. cit., p. 101
[2] Ibid , G.P. , p. 66
[3] Ibid, G.P. , p. 66-67

leurs points de vue ; par exemple, il fait partie du groupe du chalet « *nous autres* »[1] quand ils font face à l'inattendu pendant leur séjour au chalet ou ceux du village à qui « *le sommeil n'est guère venu, il n'a guère était avec nous cette nuit-là* »[2]. Ce recours à *nous* établit parfois la distinction entre les gens du chalet et ceux du village puisque « *là se marque la séparation qui était maintenant entre ceux du là-haut et nous* »[3].

Le choix de l'intégration à un groupe permet, parfois, la présentation d'un récit à travers le point de vue de ce groupe ; ce choix implique la variation de l'utilisation des pronoms; par exemple, il y a l'annonce de l'arrivée d'un personnage anonyme (Barthélemy) dans l'ouverture du chalet avec un « *on* » ; pourtant, une fois le personnage reconnu par le groupe du chalet le « *on* » se transforme en « *nous* »; de même, il y a le récit de l'apparition de Clou après le départ de Romain pour prévenir le village et emmener Pont qui est raconté par un « *on* », puis une fois Clou reconnu le Narrateur passe à un « *nous* » qui désigne les hommes du chalet « *il a semblé roulé vers nous* »[4]; le *on* associe, aussi, le Narrateur au groupe du chalet le lendemain de la nuit où Barthélemy a entendu les voix pour la première fois. Malgré l'utilisation, au début, du pronom *on* pour représenter le village et pour préciser, par la suite, que c'est « *ainsi ce nouveau malheur descendait maintenant vers nous* »[5] lors de l'arrivée de Romain, il faut noter qu'au début du récit du malheur, le Narrateur se

---

1 - C. –F. Ramuz : La grande peur dans la montagne. Paris, éd. Bernard Grasset, 1925, 185p.
, p. 43
2 Ibid, G.P. , p. 83
3 Ibid, G.P. , p. 85
4 Ibid, G.P. , p. 71
5 Ibid, G.P. , p. 105

du Narrateur en tant que responsable de la narration ? et quelles sont ses procédures pour marquer sa présence au sein du récit ? Ensuite, Qui sont les représentants de la société de *La grande peur dans la montage*? Quels sont leurs rapports avec le Narrateur ? et, quels sont les rapports qui gouvernent entre les représentants de cette société ? En plus, quelles sont les stratégies adoptées pour raconter cette chronique montagnarde ? Enfin, quels sont les lieux occupés par cette commune ? et, quels sont les rapports entre ces lieux ?

Individu et société

Dès le début de *la grande peur dans la montagne*, on est dans l'univers du Narrateur grâce à la présence non seulement de sa voix : cette voix, qui raconte l'histoire, qui marque sa présence et définit ses rapports avec le récit, mais aussi grâce au recours à l'adoption du point de vue du Narrateur en tant que citoyen de la commune.

Grâce à la présentation du récit à travers un « *nous* » qui l'implique dans la communauté présentée, le Narrateur est un témoin, un individu de cette collectivité. Assistant à la réunion de la commune pour voter le départ vers Sasseneire : lieu du nouveau pâturage à travers l'utilisation d'un « *nous* », le Narrateur, représentant de la génération des jeunes, offre les rapports de sa génération avec les opposants représentés par les vieux. En plus, l'histoire se termine par la voix du Narrateur témoin qui adopte le point de vue de « *ils* » les gens du village après l'écroulement du temps; cette voix précise le sort du groupe du chalet, de quelques citoyens du village comme le président, du pâturage ainsi que le sort du village après la catastrophe.

Variant ses rôles et ses positions, le Narrateur multiplie son appartenance à un groupe de la communauté tout en adoptant

puisque la première tentative, qui date d'il y a vingt ans, était marquée par les morts mystérieuses et les bruits des pas autour du chalet, il faut noter que la seconde tentative, qui a comme témoin le Narrateur, est réalisée par les sept volontiers à savoir : Crittin (le cousin du Président), le Neveu de Crittin, Ernest (un jeune emmené par sa mère pour rejoindre le groupe de Sasseneire), Clou (un étrange ivrogne), Romain, Barthélémy (le seul survivant du groupe de jadis), et, enfin, Joseph (le jeune amoureux). Précédée par des signes qui annoncent le malheur (comme, la disparition du mulet de Romain, l'arrivée de la maladie des bêtes, l'agitation du troupeau, etc.), la fin de cette histoire s'annonce par la mort de Victorine au cours de sa tentative pour rejoindre son amoureux, Joseph, et se termine par l'arrivée du désastre naturel (le craquement du glacier du haut de la montagne et l'inondation de toute la vallée), puis, ses conséquences : la destruction du village et la perte et des bêtes et de nombreux habitants.

Etant donné que ce récit de montagne fait partie d'une production littéraire qui manipule la langue française comme outil, donc il porte multiples étiquettes : « Littérature régionaliste », « Littérature d'expression française », « Littérature francophone ». Ce genre de production remet en question l'utilisation ou la manipulation de la langue française ainsi que l'image d'un pays, d'une société avec ses représentants, ses problèmes, ses frontières, etc. Ce point de départ soulève maintes questions surtout lorsqu'il s'agit d'une œuvre de C.-F. Ramuz qui « **écrira le français des vaudois** »[1] : quelle est la place et le rôle

[1] - Viatte, Auguste : Histoire comparée des littératures francophones. Paris, éd. Fernand Nathan, coll. Nathan-Université. Information. Formation, 1980, 182 p., p. 90

Voix et point de vue : un enjeu de la société dans *LA GRANDE PEUR DANS LA MONTAGNE*[1] de C.-F. Ramuz.

Etude présentée par Abir Ahmed Mohamed(*)

La grande peur dans la montagne, ce récit qui fait partie de « **vingt quatre romans, plusieurs recueils de nouvelles, des poèmes, des volumes de souvenirs, des essais** »[2] les composantes de la production de C.-F. Ramuz, est classé comme *récits de la montagne*. Né à Lausanne en 1878, Charles-Ferdinand Ramuz qui est « **le représentant d'une littérature nationale, non seulement romande mais encore Suisse** »[3] présente l'histoire d'un village du pays vaudois et ses tentatives d'améliorer sa situation économique en cherchant un nouveau pâturage à Sasseneire, un pâturage de haute montagne. Si ces tentatives se vouent toujours à l'échec et emmènent les malheurs,

---

[1] **C. –F. Ramuz** : La grande peur dans la montagne. Paris, éd. Bernard Grasset, 1925, 185p.

- le titre de cet ouvrage figure dans cette recherche sous la forme de l'abrévation suivante : G.P.
- toutes les citations tirées du roman sont en italique

(*) Maître de conférence Faculté de lettres Université du Fayoum

[2] - Gorceix, Paul : Littérature francophone de Belgique et de Suisse. Paris, éd. Ellipses, Marketing S.A., collection dirigée par Etienne Calais, 2000, 138p. p.105

[3] - Bonn, Charles, Garnier Zavier et Lecarne, Jacques (coordination, présentation et introductions par Charles Bonn et Xavier Garnier) : Littérature francophone. I – Le roman, Paris, Hatier – AUPELF – UREF, 1997 ; 288p. p. 36

يطلب من

* مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ ش محمد فريد– القاهرة.

ت: ٣٩١٤٣٧٧

مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية

٤٤ ش سعد زغلول.

تليفاكس: ٤٨٣٣٣٠٣

* مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا.

ت: ٣٩٠٠٨٦٨–٣٩١٩٢٧٧

* مكتبة زهراء الشرق

١٦ ش محمد فريد– القاهرة.

ت ٣٩٢٩١٩٢

* مكتبة دار البشير بطنطا

٣٣ ش الجيش عمارة الشرق.

ت: ٣٣٠٥٥٣٨

* مكتبة دار العلم

الفيوم– حي الجامعة.

ت ٣٤٥٨١٣

مكتبة مدبولى

ميدان طلعت حرب– القاهرة

FIKR WA IBDA'

- Voix et point de vue : un enjeu de la société dans La grande peur dans la montagne de C.-F. Ramuz.
- 日本とイスラム世界の文明間対話の基盤

NO. 37

November. 2006

